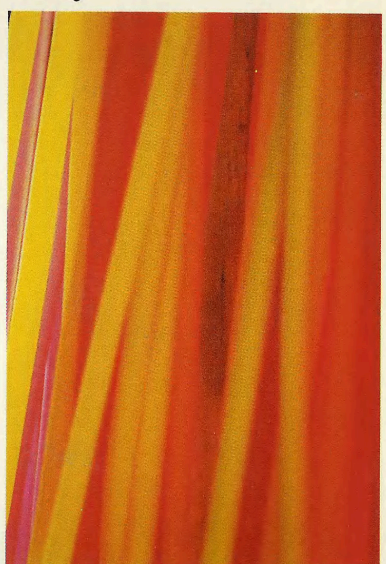
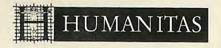
Jean-François Lyotard



Fenomenologia



JEAN-FRANÇOIS LYOTARD este profesor de filozofie la Universitatea Paris VIII și la Universitatea Irvine, California. Lucrări principale: *L'économie libidinale, Dérives à partir de Marx et Freud, La condition postmoderne, Moralités postmodernes.*

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD

Fenomenologia

Traducere din franceză de
HORIA GĂNESCU



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD
LA PHÉNOMÉNOLOGIE
Ediția a XI-a

108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris
Colecția *Que sais-je?*

ISBN 973-28-0720-2

Introducere

I. — „În noi înșine vom găsi unitatea fenomenologiei și adevăratul ei înțeles“, scrie Merleau-Ponty, iar Jeanson, pe de altă parte, subliniază „absurditatea pe care ar trebui să o ceară o definiție obiectivă a fenomenologiei“. Și este adevărat că înțelesul acestei „mișcări“, al acestui „stil“, nu poate fi determinat cu precizie decît dacă îl abordăm din interior, luînd asupra noastră întrebarea pe care o conține. Am putea spune același lucru despre marxism sau despre cartezianism. Aceasta înseamnă în fond că filozofia nu trebuie să fie înțeleasă doar ca eveniment și „din afară“, ci și reluată ca gîndire, altfel spus ca problemă, geneză, mișcare de du-te-vino. În aceasta constă obiectivitatea veritabilă, aceea pe care o voia Husserl; dar mărturia fenomenologiei nu este în favoarea unui subiectivism simplist, ca acela pe care-l sugerează Jeanson, prin care istoricul, descriind cutare gîndire, nu ar face, în ultimă analiză, decît să o strecoare pe a sa.

II. — Fenomenologia lui Husserl s-a născut din criza subiectivismului și a iraționalismului (sfîrșitul secolului al XIX-lea, începutul secolului al XX-lea). Va trebui să situăm această gîndire în istoria ei, așa cum s-a situat ea însăși. Această istorie este și istoria noastră. *Împotriva* psihologismului, *împotriva* pragmatismului, împotriva unei etape a gîndirii occidentale a reflectat, s-a sprijinit și a luptat fenomenologia. Ea a fost din primul moment și rămîne încă o meditație asupra cunoașterii, o cunoaștere a cunoașterii; iar celebra ei „punere între paranteze“ constă mai întîi în renunțarea la o cultură, la o istorie,

în reluarea oricărei științe mergînd pînă la o non-știință radicală. Dar acest refuz de a moșteni, acest „dogmatism“, cum îl numește în mod curios Husserl, se înrădăcinează într-o moștenire. Astfel, istoria acoperă fenomenologia, iar Husserl a știut-o întotdeauna de la un capăt la celălalt al operei sale, dar există o intenție, o pretenție a-istorică în fenomenologie, și de aceea vom aborda fenomenologia din perspectiva istoriei ei și vom încheia analizînd dialogul ei cu istoria.

III. — Fenomenologia este comparabilă cu cartezianismul, și este sigur că, pe această cale indirectă, putem să o abordăm în mod adecvat: ea e o meditație logică țintind să depășească incertitudinile înseși ale logicii către și printr-un limbaj sau logos excluzînd incertitudinea. Speranța carteziană a unei *mathesis universalis* renaște la Husserl. Ea este într-adevăr filozofie, și chiar filozofie postkantiană, deoarece se străduiește să evite sistematizarea metafizică; ea este o filozofie a secolului al XX-lea, visînd să restituie acestui secol misiunea lui științifică, întemeind, cu un nou efort, condițiile științei sale. Ea știe că cunoașterea se incarnează în știință concretă sau „empirică“, ea vrea să știe pe ce se sprijină această cunoaștere științifică. Iată punctul de plecare, rădăcina pe care o studiază, datele imediate ale cunoașterii. Kant cerceta deja condițiile *a priori* ale cunoașterii: dar acest *a priori* presupune deja soluția. Fenomenologia nu acceptă nici măcar această ipostază. De aici stilul ei interogativ, radicalismul, neîmplinirea ei esențială.

IV. — De ce „fenomenologie“? — Termenul semnifică studiul „fenomenelor“, adică a *ceea ce* apare conștiinței, a *ceea ce* este „dat“. Trebuie să explorăm acest dat, „lucrul însuși“ pe care-l percepem, la care ne gîndim, despre care vorbim, evitînd să făurim ipoteze, atît despre raportul care leagă fenomenul de ființa *al cărei* fenomen este, cît și despre raportul care-l leagă de Eul *pentru care* el este fenomen. Nu trebuie să ieșim din bucățica de ceară pentru a face o filozofie a substanței extinse, nici pentru a face o filozofie a spațiului

ca formă *a priori* a sensibilității, ci trebuie să rămînem la bucățica de ceară însăși, fără presupoziții, să o *descriem* numai așa cum ne este dată. Astfel se conturează în sînul meditației fenomenologice un moment *critic*, o „renegare a științei" (Merleau-Ponty) care constă în refuzul de a trece la explicație: căci a explica roșul acestui abajur înseamnă tocmai a abandona *acest* roșu acoperind acest abajur, sub globul căruia reflectez la roșu; înseamnă a-l impune ca vibrație de frecvență, de intensitate date, înseamnă a pune în locul lui „ceva" obiectul care pentru fizician nu este nicidecum ceea ce pentru mine reprezintă „lucrul însuși". Există întotdeauna un prereflexiv, un necugetat, un antepredicativ, pe care se sprijină reflecția, știința, și pe care ea îl escamotează mereu cînd vrea să dea seamă de ea însăși.

Înțelegem atunci cele două chipuri ale fenomenologiei: o încredere puternică în știință impulsionează voința de a o echilibra bine pentru a-i stabiliza întregul edificiu și a interzice o nouă criză. Dar, pentru a îndeplini această operație, trebuie să ieșim din știința însăși și să ne cufundăm în ceea ce ea se cufundă „inocent". Prin voință raționalistă se angajează Husserl în ante-rațional. Dar o inflexiune slabă poate face din acest ante-rațional un anti-rațional, iar din fenomenologie bastionul iraționalismului. De la Husserl la Heidegger există o adevărată moștenire, dar există și o mutație. Expunerea noastră nu se va strădui să înlăture acest echivoc care este înscris în istoria însăși a școlii fenomenologice.

V. — Reflecția fenomenologică ne va reține atenția mai ales în legătură cu științele umaniste. Și nu întîmplător în căutarea datului imediat anterior oricărei tematizări științifice, și autorizîndu-l, fenomenologia dezvăluie stilul fundamental, sau esența, al conștiinței acestui dat, care este intenționalitatea. În locul tradiționalei conștiințe „digerînd", sau cel puțin ingerînd, lumea exterioară (ca la Condillac, de exemplu), ea revelează o conștiință care „erupe" (Sartre), o conștiință care în fond nu *este* nimic dacă nu are legătură cu lumea. Ca urmare, metodele obiective, experimentale, pe scurt cele imitînd

fizica, pe care le utilizează psihologia, sociologia etc., nu sînt oare radical inadecvate? N-ar trebui măcar să începem prin desfășurarea, prin explicitarea diverselor moduri în care conștiința este „întrețesută cu lumea“? De exemplu, înainte de a observa socialul ca obiect, ceea ce constituie o decizie cu caracter metafizic, este fără îndoială necesar să explicităm sensul însuși al faptului pentru conștiința „de a fi-în-societate“ și, în consecință, să examinăm cu naivitate acest fapt. Astfel vom reuși să lichidăm contradicțiile inevitabile provenite din însăși punerea problemei sociologice: fenomenologia încearcă nu să înlocuiască științele umaniste, ci să pună la punct problematica lor, selecționînd astfel rezultatele lor și reorientîndu-le cercetarea. Ne vom strădui să refacem acest drum.

VI. — Trebuie oare să subliniem importanța fenomenologiei? Ea este o etapă a gîndirii „europene“ și s-a înțeles pe sine însăși ca atare, așa cum arată Husserl în *Krisis*. Va trebui să-i stabilim semnificația istorică, deși aceasta nu poate fi determinată cu precizie o dată pentru totdeauna, fiindcă există în prezent *niște* fenomenologi și fiindcă sensul ei este în evoluție neîncheiat din punct de vedere istoric. Există într-adevăr accentuări diferite, de la Heidegger la Fink, de la Merleau-Ponty la Ricœur, de la Pos sau Thévenaz la Lévinas, justificînd prudența pe care o semnalam la început. Dar rămîne un „stil“ fenomenologic comun, așa cum a arătat pe bună dreptate Jean Wahl; și neputînd localiza aici toate divergențele fine sau grave care îi separă pe acești filozofi, ne vom strădui îndeosebi să dezvăluim acest stil, după ce îi vom fi recunoscut lui Husserl meritul care îi revine: faptul că a început.

PARTEA ÎNTÎI

HUSSERL[1]

I. — Eidetica

1. Scepticismul psihologist. — Psihologismul împotriva căruia luptă Husserl identifică subiectul cunoscător și subiectul psihologic. El afirmă că judecata „acest perete este galben" nu e o propoziție independentă de mine, care o exprim și percep acest perete. Vom spune că „perete", „galben" sînt concepte care pot fi definite în extensiune și în comprehen-

---

[1] Edmund Husserl, născut în 1859 la Prosznitz (Moravia), dintr-o familie israelită. Studii științifice la Berlin (Weierstrass) și Viena (Brentano). Doctorat în 1883: *Contribuție la teoria calculului variațiilor*, teză în matematică. Primele lui publicații se referă la logica matematicii și logică matematică: *Filozofia aritmeticii*, Partea I, singura publicată (1891). *Cercetările logice*, I, 1900; II, 1901. În 1886, Husserl s-a convertit la religia evanghelică; în 1887, se căsătorește și devine lector la Universitatea din Halle. Începînd cu 1901, predă la Göttingen într-o atmosferă ferventă în care se formează primii săi discipoli (*Ideea fenomenologiei*, 1907). În această perioadă publică celebrul articol despre Logos, „Filozofia ca știință riguroasă" (1911), precum și primul volum, singurul publicat în timpul vieții sale, din *Idei pentru o fenomenologie pură și pentru o filozofie fenomenologică* (1913) (*Ideen* I). În 1916, obține catedra de filozofie de la Freiburg-im-Breisgau. Martin Heidegger, discipolul său, editează *Prolegomenele la fenomenologia conștiinței interne a timpului* (1928). Apoi, succesiv, Husserl publică *Logica formală și transcendentală* (1929), *Meditațiile carteziene* (în franceză, 1931), *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală* (*Krisis*, 1936). *Experiență și judecată* este editată de elevul său Landgrebe (1939).

În ciuda ostilității cu care-l înconjoară regimul nazist, Husserl nu se expatriază. Moare la Freiburg în 1938. R. P. Van Breda, elevul său de la Freiburg, temîndu-se de antisemitismul hitlerist, transportă clandestin la Louvain biblioteca și lucrările nepublicate ale lui Husserl. Arhivele Edmund Husserl de la Louvain studiază treizeci de mii de pagini inedite, adeseori stenografiate, și continuă publicarea operelor complete, *Husserliana* (Nijhoff, Haga).

siune independent de orice gîndire concretă. Trebuie oare atunci să le acordăm o existență în sine, transcendentă subiectului și realului? *Contradicțiile* realismului ideilor (platonician, de exemplu) sînt inevitabile și insolubile. Dar dacă admitem principiul de *contradicție* drept criteriu al validității unei teze (aici platoniciene), nu îi afirmăm oare independența în raport cu gîndirea concretă? Trecem astfel de la problema *materiei* logice, conceptul, la aceea a organizării ei, *principiile*: dar psihologismul nu dezarmează pe acest nou teren. Cînd logicianul stabilește că două propoziții contrare nu pot fi adevărate simultan, el exprimă doar că îmi este imposibil de fapt, la nivelul trăirii conștiinței, să cred că peretele este galben *și* că este verde. Validitatea marilor principii își află temei în organizarea mea psihică, iar, dacă ele sînt nedemonstrabile, aceasta se datorează tocmai faptului că sînt înnăscute. De unde rezultă evident că nu există în cele din urmă un *adevăr* independent al demersurilor psihologice care să conducă la el. Cum aș putea ști dacă cunoașterea mea este adecvată obiectului ei, așa cum o cere concepția clasică despre adevăr? Care este semnul acestei adecvări? Neapărat o anume „stare de conștiință" prin care orice întrebare despre obiectul de care avem cunoștință este inutilă: certitudinea subiectivă.

Astfel, conceptul era o trăire [*un vécu*], principiul o condiție contingentă a mecanismului psihologic, adevărul o credință încununată de succes. Cunoașterea științifică referindu-se ea însăși la organizarea noastră, nici o lege nu putea fi considerată absolut adevărată, ci o ipoteză pe calea verificării fără sfîrșit, iar eficacitatea operațiilor (pragma) pe care le face posibile îi definea validitatea. Știința ar țese, așadar, o rețea de simboluri comode (energie, forță etc.) cu care îmbracă lumea; unicul ei obiectiv ar fi atunci acela de a stabili între aceste simboluri niște relații constante permițînd acțiunea. La drept vorbind, nu e vorba despre o *cunoaștere a lumii*. Nu am putea afirma nici măcar un progres al acestei cunoașteri pe parcursul istoriei științei: istoria este o devenire fără ca vreo semnificație să poată fi determinată cu precizie, o acumulare

de încercări și erori. Trebuie să renunțăm, prin urmare, să punem științei întrebări la care nu există răspuns. În concluzie, matematica este un vast sistem formal de simboluri stabilite convențional și de axiome operatorii fără conținut limitativ: totul este posibil aici în funcție de imaginația noastră (Poincaré). Însuși adevărul matematic este definit în raport cu sistemul de referință al axiomelor alese la plecare. Toate aceste teze converg către scepticism.

2. Esențele. — Husserl arată (*Cercetări logice, Ideen I*) că acest scepticism bazat pe empirism se suprimă contrazicîndu-se. De fapt, postulatul de bază pentru orice empirism constă în afirmația că experiența este singura sursă de adevăr pentru orice cunoaștere: dar această afirmație trebuie să fie ea însăși pusă la încercarea prin experiență. Or, experiența, nefurnizînd niciodată decît contingent și singular, nu poate oferi științei principiul universal și necesar al unei asemenea afirmații. Empirismul nu poate fi înțeles prin empirism. Pe de altă parte, este imposibil să confundăm de exemplu fluxul de stări subiective resimțite de matematician în timp ce raționează cu raționamentul: operațiile raționamentului pot fi definite independent de acest flux; putem spune doar că matematicianul raționează just cînd prin acest flux subiectiv el accede la obiectivitatea raționamentului corect. Dar această obiectivitate ideală este definită de condiții logice, iar adevărul raționamentului (non-contradicția lui) *se impune* matematicianului ca și logicianului. Raționamentul corect este universal valabil, raționamentul fals este atins de subiectivitate, deci netransmisibil. La fel, un triunghi dreptunghic posedă o obiectivitate ideală, în sensul că este subiectul unui ansamblu de predicate inalienabile, altminteri *pierzîndu-se* însuși triunghiul dreptunghic. Pentru a evita echivocul cuvîntului „idee", vom spune că posedă o *esență*, constituită din toate predicatele a căror suprimare imaginară ar duce la suprimarea triunghiului în persoană. De exemplu, orice triunghi este prin esența sa convex.

Dar dacă rămînem la nivelul „obiectelor" matematice, argumentul formalist care face din aceste obiecte concepții

convenționale rămîne puternic; vom arăta de exemplu că așa-zisele caracteristici *esențiale* ale obiectului matematic sînt în realitate deductibile plecînd de la axiome. De aceea Husserl extinde, începînd cu volumul al II-lea al *Cercetărilor logice*, teoria sa despre esență pentru a o duce pe terenul favorit al empirismului, percepția. Cînd spunem „peretele este galben", implicăm oare esențe în această judecată? Și, de exemplu, culoarea poate fi oare observată independent de suprafața pe care este „etalată"? Nu, deoarece o culoare separată de spațiul în care se află ar fi de neconceput. Căci dacă, făcînd „să varieze" prin imaginație obiectul culoare, îi retragem predicatul „extinsă", suprimăm posibilitatea obiectului culoare însuși, ajungem la o *conștiință a imposibilității*. Aceasta revelează esența. Există, așadar, în judecăți limite ale fanteziei noastre, care ne sînt fixate de lucrurile însele despre care avem o judecată, și pe care *Phantasis* însăși le decelează grație procedeului *variației*.

Procedeul variației imaginare ne dă esența însăși, ființa obiectului. Obiectul (*Objekt*) este un „ceva oarecare", de exemplu numărul doi, nota do, cercul, o propoziție oarecare, un datum sensibil (*Ideen I*). Îl facem să „varieze" arbitrar, supunîndu-ne numai evidenței actuale și trăite a lui eu pot sau eu nu pot. Esența, sau eidosul obiectului, este constituită de invariantul care rămîne identic în timpul variațiilor. Astfel, dacă operăm variația asupra obiectului lucru sensibil, obținem ca ființă însăși a lucrului: ansamblu spațio-temporal, înzestrat cu calități secundare, instituit ca substanță și unitate cauzală. Esența se testează, prin urmare, într-o intuiție trăită; „viziunea esențelor" (*Wesenschau*) nu are nici o caracteristică metafizică, teoria esențelor nu se încadrează într-un realism platonician în care existența esenței ar fi afirmată, esența este numai ceva în care „lucrul însuși" îmi este revelat într-o *donație originară*.

Trebuie într-adevăr, așa cum voia empirismul, să ne întoarcem „la lucrurile însele" (*zu den Sachen selbst*), să suprimăm orice opțiune metafizică. Dar empirismul era încă metafizic atunci cînd confunda această cerință a întoarcerii

la lucrurile însele cu cerința de a întemeia orice cunoaștere pe experiență, luînd drept bine stabilit fără vreo cercetare faptul că experiența *singură* cauzează lucrurile însele: există o idee preconcepută empiristă, pragmatistă. În realitate, ultima sursă întemeiată pentru orice afirmație rațională se găsește în „a vedea“ (*Sehen*) în general, adică în conștiința donatoare originară (*Ideen*). Noi n-am presupus nimic, spune Husserl, „nici măcar conceptul de filozofie“. Și, atunci cînd psihologismul vrea să identifice eidosul, obținut prin variație, cu conceptul a cărui geneză este psihologică și empirică, îi răspundem doar că, dacă vrea să se mărginească la intuiția originară prin care pretinde că își impune legea, atunci el spune mai mult decît știe: numărul doi este, poate, în calitate de concept, construit plecînd de la experiență, dar întrucît obțin din acest număr eidosul prin variație, spun că acest eidos este „anterior“ oricărei *teorii* a construirii numărului, iar dovada stă în faptul că orice explicație genetică se bazează întotdeauna pe cunoașterea actuală a „ceva“ pe care geneza trebuie să-l explice. Interpretarea empiristă a formării numărului doi *presupune* înțelegerea originară a acestui număr. Această înțelegere este, așadar, o condiție pentru orice știință empirică, eidosul pe care ni-l furnizează este doar un pur posibil, dar există o anterioritate a acestui posibil față de realul de care se ocupă știința empirică.

3. Știința eidetică. — Se dovedește, prin urmare, posibil să-i restituim acestei științe validitatea. Incertitudinile științei, sensibile deja pentru științele umaniste, dar ajungînd în cele din urmă la științele care le erau un fel de model, fizic și matematic, își au obîrșia într-o preocupare experimentală oarbă. Înainte de a face fizică, trebuie să studiem ce este faptul fizic, esența lui; la fel și în cazul celorlalte discipline. Din definiția eidosului, sesizat de intuiția originară, vom putea trage concluziile metodologice care vor orienta cercetarea empirică. Este deja clar, de exemplu, că nici o psihologie empirică serioasă nu poate fi întreprinsă dacă esența psihicului nu a fost surprinsă, astfel încît să evite orice confuzie cu

esența fizicului. Cu alte cuvinte, trebuie să definim legile eidetice care ghidează orice cunoaștere empirică: acest studiu constituie știința eidetică în general sau ontologia naturii (adică studiul esenței); această ontologie a fost surprinsă în adevărul ei ca prolegomenă la știința empirică corespunzătoare cu ocazia dezvoltării geometriei și a rolului pe care l-a jucat în asanarea cunoașterii fizice. Orice lucru natural are într-adevăr ca esență faptul de a fi spațial, iar geometria este eidetica spațiului; dar ea nu cuprinde toată esența lucrului, de aici provenind dezvoltarea unor noi discipline. Vom deosebi, așadar, ierarhic și plecînd de la empiric: 1) Esențe materiale (aceea a veșmîntului, de exemplu) studiate de ontologii sau științe eidetice materiale; 2) Esențe regionale (obiect cultural) care acoperă pe cele sus-menționate și sînt explicitate de eidetici regionale; 3) Esența obiectului în general, conform definiției date adineauri, care face studiul unei ontologii formale.[1] Această ultimă esență care cuprinde toate esențele regionale este o „formă eidetică pură", iar „regiunea formală" pe care o determină nu este o regiune coordonată cu regiunile materiale, ci „forma vidă de regiune în general". Această ontologie formală poate fi identificată cu logica pură; ea este *mathesis universalis*, ambiția lui Descartes și Leibniz. Este clar că această ontologie trebuie să definească nu numai noțiunea de teorie în general, ci și toate formele de teorii posibile (sistemul multiplicității).

Iată prima mișcare importantă a demersului husserlian. Ea se bazează pe fapt, definit ca „a fi prezent în mod individual și contingent"; contingența faptului trimite la esența necesară, deoarece a gîndi contingența înseamnă a gîndi că ea aparține esenței acestui fapt de a putea fi altul decît este. Facticitatea implică, așadar, o necesitate. Acest demers reia aparent platonismul și „naivitatea" lui. Dar el conține și cartezianismul, deoarece se străduiește să facă din cunoașterea esențelor nu scopul oricărei cunoașteri, ci introducerea necesară în cunoașterea lumii materiale. În acest sens adevărul

[1] Ierarhia este evident în rețea, non-unilineară.

eideticii se află în empiric, și de aceea această „reducere eidetică", prin care sîntem invitați să trecem de la facticitatea contingentă a obiectului la conținutul lui inteligibil, poate fi numită încă „mundană". Fiecărei științe empirice îi corespunde o știință eidetică privitoare la eidosul regional al obiectelor studiate de ea, iar fenomenologia însăși este, în această etapă a gîndirii husserliene, definită ca știință eidetică a regiunii conștiință; cu alte cuvinte, în toate științele empirice despre om (*Geisteswissenschaften*) este implicată neapărat o esență a conștiinței, iar această implicație încearcă Husserl s-o articuleze în *Ideen II*.

II. — Transcendentalul

1. Problematica subiectului. — Fenomenologia ar căpăta, așadar, sensul unei propedeutici în „științele spiritului". Dar începînd cu volumul al doilea al *Cercetărilor logice* se deschide o nouă direcție care ne va introduce în filozofia propriu-zisă. „Problematica corelării", adică ansamblul problemelor puse de raportul dintre gîndire și obiectul ei, o dată aprofundată, face să iasă la iveală problema care-i formează nucleul: subiectivitatea. Probabil că aici se face simțită influența exercitată asupra lui Husserl de către Brentano (al cărui elev fusese); observația-cheie a psihologiei brentaniene era că întotdeauna conștiința este *conștiință a ceva*, cu alte cuvinte conștiința este intenționalitate. Dacă transpunem această temă la nivelul eideticii, aceasta înseamnă că oricare obiect în general, eidos însuși, concept etc., este obiect *pentru o* conștiință, astfel încît trebuie să descriem acum modul în care eu cunosc obiectul și în care obiectul este pentru mine. Oare aceasta înseamnă că ne întoarcem la psihologism? S-a crezut asta, dar lucrurile nu stau deloc așa.

Preocuparea de a fundamenta radical cunoașterea l-a condus pe Husserl la eidetica formală, adică la un fel de logicism. Însă, plecînd de la sistemul esențelor, s-au deschis două orientări: fie dezvoltarea științei logice în *mathesis universalis*,

altfel spus constituirea *dinspre obiect* a unei științe a științelor; fie, dimpotrivă, trecerea la analiza sensului *pentru subiect* a conceptelor logice utilizate de această știință, a sensului relațiilor pe care ea le stabilește între aceste concepte, a sensului adevărurilor pe care ea vrea să le stabilizeze, adică, pe scurt, punerea în discuție a cunoașterii înseși, nu pentru a construi o „teorie" a ei, ci pentru fundamentarea mai radicală a științei eidetice radicale. Dîndu-și seama că deja în simpla donație a obiectului exista implicit o corelare între eu și obiect, care trebuia să trimită la analiza eului, Husserl alege a doua orientare. Radicalitatea eidosului presupune o radicalitate mai profundă. De ce? Pentru că obiectul logic însuși îmi poate fi dat confuz sau obscur, pentru că pot avea, despre asemenea legi, despre asemenea relații „o simplă reprezentare", vidă, formală, operatorie. În a șasea *Cercetare logică* Husserl arată că intuiția logică (sau categorială) nu scapă de această înțelegere pur și simplu simbolică decît atunci cînd ea este „bazată" pe intuiția sensibilă; să fie oare vorba de o întoarcere la teza kantiană conform căreia conceptul fără intuiție este gol? Așa au crezut neokantienii.

Astfel, în volumul al doilea al *Cercetărilor logice* relevăm două mișcări împletite, din care una, introducînd analiza trăirii ca fundament al oricărei cunoașteri, pare să ne readucă la psihologism; cealaltă, profilînd înțelegerea evidentă a obiectului ideal pe fondul intuiției lucrului sensibil, pare să replieze fenomenologia pe pozițiile kantianismului. De altfel, între cele două căi definite mai sus, Husserl se angajează în cea de-a doua, iar de la „realismul" esențelor pare să alunece la idealismul subiectului: „Analiza valorii principiilor logice conduce la cercetări centrate pe subiect" (*Logică formală și logică transcendentală*, p. 203). Se pare deci că în acest stadiu am avea de ales între un idealism centrat pe eul empiric și un idealism transcendental în maniera kantiană: dar nici unul, nici celălalt nu-l puteau satisface pe Husserl; primul pentru că face de neînțeles niște propoziții adevărate, reduse de psihologism la stări de conștiință neprivilegiate, și pentru că varsă în același flux al acestei conștiințe, de-a valma, ceea ce este

valabil și ceea ce nu este valabil, distrugînd astfel știința și distrugîndu-se pe sine ca teorie universală; al doilea pentru că explică numai condițiile *a priori* ale cunoașterii pure (matematică sau fizică pură), dar nu și condițiile reale ale cunoașterii concrete: „subiectivitatea“ transcendentală kantiană este pur și simplu ansamblul condițiilor ce reglează cunoașterea *oricărui obiect posibil în general*, eul concret este trimis la nivelul sensibilului ca obiect (și de aceea Husserl îl acuză pe Kant de psihologism), iar problema de a ști cum intră experiența reală efectiv în cadrul aprioric al oricărei cunoașteri posibile pentru a permite elaborarea legilor științifice particulare rămîne fără răspuns, la fel cum în *Critica rațiunii practice* integrarea experienței morale reale în condițiile *a priori* ale moralității pure rămîne imposibilă, după cum mărturisește Kant însuși. Husserl conservă deci principiul unui adevăr bazat pe subiectul cunoașterii, dar respinge dislocarea acestuia și a subiectului concret; în această etapă îl întîlnește pe Descartes.

2. Reducția. — Inspirația carteziană apare în *Ideea de fenomenologie* (1907); ea va ieși în evidență în *Ideen I* și de asemenea, dar într-o măsură mai mică, în *Meditațiile carteziene*.

Subiectul cartezian obținut prin operațiile îndoielii și *cogito*-ului este un subiect concret, o trăire, nu un cadru abstract. Simultan, acest subiect este un absolut, deoarece tocmai acesta este sensul însuși al primelor două meditații: își este suficient sieși, nu este nevoie de nimic pentru a-și fonda ființa. Percepția pe care acest subiect o are asupra sa „este și rămîne, atît timp cît durează, un absolut, un « acesta », ceva care este în sine ceea ce este, ceva în funcție de care pot măsura, ca pe o măsură ultimă, ceea ce « ființă » și « ființă dată » poate și trebuie să însemne“ (*Id. fen.*). Intuiția trăirii prin ea însăși constituie modelul oricărei evidențe originare. Iar în *Ideen I*, Husserl va reface mișcarea carteziană pornind de la lumea percepută sau lumea naturală. Nu trebuie să ne mirăm de această „alunecare“ din planul logic

în planul natural: și unul și celălalt sînt „mundane", iar obiectul în general este în același timp lucru și concept. Nu există o alunecare propriu-zisă, există o accentuare, și este indispensabil să înțelegem cum se cuvine că reducția are ca obiect în general *orice transcendență* (adică orice tot în sine).

Atitudinea naturală conține o teză sau poziție implicită prin care eu *găsesc* lumea și accept că există. „Lucrurile corporale sînt pur și simplu aici pentru mine cu o distribuție spațială oarecare; ele sînt « prezente » în sensul literal sau figurat, fie că le acord sau nu o atenție specială. [...] La fel, ființele însuflețite, precum oamenii, sînt aici pentru mine în mod imediat. [...] Pentru mine obiectele reale sînt aici, purtătoare de determinare, mai mult sau mai puțin cunoscute, făcînd corp comun cu obiectele percepute efectiv, fără a fi ele însele percepute, nici măcar prezente în mod intuitiv. [...] Dar ansamblul acestor obiecte co-prezente în intuiție, în mod clar sau obscur, distinct sau confuz, și acoperind constant cîmpul actual al percepției, nu epuizează nici chiar lumea care pentru mine este « aici » în mod conștient în fiecare clipă în care sînt vigilent. Dimpotrivă, el se extinde fără limite conform unei ordini fixe a ființelor, este pe de o parte traversat, pe de altă parte înconjurat de un *orizont obscur conștient de realitate nedeterminată.* [...] Acest orizont neguros, nicicînd capabil de o determinare totală, este neapărat aici. [...] Lumea [...] își are orizontul temporal infinit în cele două sensuri, trecutul și viitorul, cunoscute și necunoscute, imediat vii și lipsite de viață. [În fine această lume nu este doar] lume de lucruri, ci, conform aceluiași caracter imediat, lume de valori, lume de bunuri, lume practică" (*Ideen*, pp. 48–50). Dar această lume conține și un mediu ideal: dacă mă ocup acum de aritmetică, această lume aritmetică este aici pentru mine, diferită de realitatea naturală prin faptul că nu este aici pentru mine decît atîta timp cît iau atitudinea aritmeticianului, pe cînd realitatea naturală este întotdeauna deja aici. În concluzie, lumea naturală este și lumea inter-subiectivității.

Teza naturală, conținută implicit în atitudinea naturală, este ceva prin care „descopăr [realitatea] ca existentă și o întîmpin,

așa cum ea mi se oferă mie, ca existentă" (*Ideen*, pp. 52–53). Bineînțeles, pot *să pun la îndoială* datele lumii naturale, să recuz „informațiile" pe care le primesc de la ea, să deosebesc, de exemplu, ceea ce este „real" de ceea ce este „iluzie" etc.: dar această îndoială „*nu schimbă nimic din poziția generală a atitudinii naturale*" (*ibid.*), ea ne face să sesizăm că această lume există, este mai „adecvată", mai „riguroasă" decît cea pe care ne-o dă percepția imediată, își bazează depășirea percepției pe cunoașterea științifică, dar în această cunoaștere teza intrinsecă atitudinii naturale se păstrează, din moment ce nu există știință care să nu stabilească existența lumii reale a cărei știință este.

Această aluzie la primele două meditații ale lui Descartes exprimă faptul că, abia regăsit radicalismul cartezian, Husserl îi dovedește insuficiența: îndoiala carteziană ce are ca obiect lucrul natural (bucățica de ceară) rămîne în sine o atitudine mundană, nu este decît o *modificare* a acestei atitudini, nu corespunde, prin urmare, exigenței profunde de radicalitate. O dovadă în acest sens va fi oferită în *Meditațiile carteziene*, în care Husserl denunță prejudecata geometrică prin care Descartes asimilează *cogito*-ul unei axiome a cunoașterii în general, deși *cogito*-ul trebuie să fie mult mai mult decît atît, deoarece este fundamental axiomelor înseși; această prejudecată geometrică arată insuficiența îndoielii ca procedeu de radicalizare. Îndoielii trebuie, așadar, să-i opunem o atitudine prin care *eu nu iau poziție în raport cu lumea existentă*, fie că această poziție este afirmare naturală a existenței, dubiu cartezian etc. De fapt, bineînțeles că eu, ca subiect empiric și concret, continuu să particip la poziția naturală a lumii, „această teză este încă o trăire", dar nu mă *folosesc nicidecum* de ea. Este suspendată, scoasă din joc, din circuit, pusă între paranteze; și, prin această „reducție" (*époché*), lumea înconjurătoare nu mai este pur și simplu existentă, ci „fenomen de existență" (*Meditații carteziene*).

3. Eul pur. — Care este rezultatul acestei operații reducționiste? Întrucît eul concret se împletește cu lumea natu-

rală, e clar că este redus el însuși; altfel spus, trebuie să mă abțin de la orice teză cu privire la eu ca existent; dar nu este mai puțin evident că există un Eu, tocmai cel care se abține, și care este Eul însuși al reducției. Acest Eu este numit *eu pur*, iar *époché*-ul este metoda universală prin care mă surprind ca eu pur. Oare acest eu pur are un conținut? Nu, în sensul că nu este ceva care conține; da, în sensul că acest eu este țintă a ceva; dar n-ar trebui oare să aplicăm reducția acestui conținut? Înainte de a răspunde la această întrebare, se cuvine să constatăm că la prima vedere reducția disociază din plin, pe de o parte lumea ca totalitate a lucrurilor, iar pe de altă parte conștiința, subiect al reducției. Să începem analiza eidetică a regiunii lucru și a regiunii conștiință.

Lucrul natural, de exemplu copacul de acolo, îmi este dat în și printr-un flux neîncetat de schițe, de siluete (*Abschattungen*). Aceste siluete, prin care se profilează acest lucru, sînt trăiri ce se raportează la lucru prin simțul lor de aprehensiune. Lucrul este ca un „același“ care îmi este dat prin modificări neîncetate, iar ceea ce face ca el să fie lucru pentru mine (adică în sine pentru mine) este tocmai inadecvarea necesară a felului în care surprind lucrul. Dar această idee de inadecvare este echivocă: întrucît lucrul se profilează prin siluete succesive, eu nu acced la lucru decît unilateral, printr-una din fețele sale, dar simultan îmi sînt „date“ celelalte fațete ale lucrului, nu „în persoană“, ci sugerate de fațeta dată senzorial; cu alte cuvinte, lucrul așa cum mi-a fost dat de percepție este întotdeauna deschis către orizonturi de nedeterminare, „indică dintru început o diversitate de percepții ale căror faze, trecînd continuu una în alta, se topesc în unitatea unei percepții“ (*Ideen*, p. 80). Astfel, lucrul nu-mi poate fi dat nicicînd ca un *absolut*, există, așadar, „o imperfecțiune nedefinită care ține de esența ce nu poate fi suprimată a corelației dintre lucru și percepție a lucrului“ (*ibid.*). În cursul percepției schițele succesive sînt retușate, iar o siluetă nouă a lucrului poate să corecteze o siluetă precedentă, fără să existe vreo contradicție, deoarece fluxul tuturor acestor siluete se topește în unitatea unei percepții, dar se întîmplă ca lucrul să se dezvăluie prin retușuri fără sfîrșit.

Dimpotrivă, trăirea însăși își e dată sieși într-o „percepție imanentă". Conștiința de sine dă trăirea în sine, adică luată ca un absolut. Aceasta nu înseamnă că trăirea este întotdeauna surprinsă în mod adecvat în deplina ei unitate: întrucît este un flux, este întotdeauna deja departe, deja trecută cînd vreau s-o surprind; de aceea este ca o trăire *reținută*, ca o reținere pe care o pot doar surprinde, și de aceea „fluxul total al trăirii mele este o unitate de trăire care, din principiu, este imposibil de sesizat prin percepție, lăsîndu-ne în totalitate « să curgem » cu ea" (*Ideen*, p. 82). Dificultatea particulară, care este în același timp o problematică esențială a conștiinței, se prelungește în studiul conștiinței timpului interior[1], dar, cu toate că nu există adecvare imediată a conștiinței cu ea însăși, rămîne adevărat că *orice trăire conține în sine posibilitatea de principiu a existenței sale.* „Fluxul trăirii, care este fluxul meu, acela al subiectului gînditor, poate fi, în măsura în care vrem, non-aprehendat, necunoscut în ceea ce privește părțile deja scurse sau care urmează să vină, e suficient ca eu să-mi îndrept privirea asupra vieții care se scurge în prezența sa reală și ca în acest act să mă surprind pe mine însumi ca subiectul pur al acestei vieți, ca să pot spune fără restricție și în mod necesar: *eu sînt*, această viață este, eu trăiesc: *cogito*" (*Ideen*, p. 85).

În consecință, primul rezultat al reducției era să ne oblige la disocierea netă dintre mundan sau natural în general și un subiect nemundan; dar, continuînd descrierea, reușim să ierarhizăm cumva aceste două regiuni ale ființei în general: ajungem într-adevăr la *contingența* lucrului (luat ca model al mundanului) și la *necesitatea* eului pur, rămășiță a reducției. Lucrul și lumea în general nu sînt apodictice (*Meditații carteziene*), ele nu exclud posibilitatea ca noi să ne îndoim de ele, prin urmare nu exclud posibilitatea non-existenței lor; tot ansamblul experiențelor (în sens kantian) poate să se dovedească simplă aparență și să nu fie decît un vis coerent. În acest sens, reducția *este deja prin ea însăși*, ca expresie a liber-

[1] Cf. mai departe, pp. 89 ș. urm.

tății eului pur, revelația caracterului contingent al lumii. Dimpotrivă, subiectul reducției sau eul pur își apare evident sieși cu o evidență apodictică, ceea ce înseamnă că fluxul trăirilor, care-l constituie așa cum își apare sieși, nu poate fi pus în discuție nici în esența, nici în existența lui. Această apodicticitate nu implică o adecvare; certitudinea ființei eului nu garantează certitudinea cunoașterii eului; dar reușește să opună percepția transcendentă a lucrului și a lumii în general și percepția imanentă: „Poziția lumii, care este o poziție « contingentă », se opune poziției eului meu pur și trăirii egologice, care este o poziție « necesară » și absolut indubitabilă. Orice lucru dat în « persoană » poate și să nu fie, nici un trăit dat « în persoană » nu poate să nu fie“ (*Ideen*, p. 86). Această lege este o lege a esenței.

Ne întrebam: oare reducția fenomenologică trebuie să aibă ca obiect conținutul eului pur? Înțelegem acum că această întrebare presupune un contrasens radical, chiar acela pe care Husserl i-l impută lui Descartes: constă în admiterea subiectului ca lucru (*res cogitans*). Eul pur nu este un lucru, *deoarece nu se oferă sieși așa cum lucrul îi este dat*. El nu „coabitează pașnic“ cu lumea, și nici n-are nevoie de lume pentru a fi; căci, dacă ne imaginăm că lumea ar fi distrusă (vom recunoaște în trecere tehnica variațiilor imaginare ce fixează esența), „ființa conștiinței ar fi desigur neapărat modificată [...], dar n-ar fi atinsă în propria ei existență“. Într-adevăr, o lume distrusă ar însemna, doar pentru conștiința ce vizează această lume, dispariția în fluxul trăirilor sale a unor conexiuni empirice ordonate, dispariție atrăgînd după sine pe aceea a unor conexiuni raționale reglate în funcție de primele. Dar această distrugere nu implică excluderea altor trăiri și a altor conexiuni între trăiri. Cu alte cuvinte, „nici o ființă reală nu este necesară pentru ființa conștiinței înseși. Ființa imanentă este, așadar, indubitabil o ființă absolută, prin faptul că *nulla « res » indiget ad existendum*. Pe de altă parte, lumea acelor *res* transcendente se referă în întregime la o conștiință, nicidecum la o conștiință concepută logic, ci la o conștiință actuală“ (*ibid.*, p. 92).

Astfel, *épochè*-ul considerat în stadiul din *Ideen I* are o dublă semnificație: pe de o parte negativă, deoarece izolează conștiința ca rămășiță fenomenologică, iar la acest nivel se operează analiza eidetică (adică încă naturală); pe de altă parte pozitivă, deoarece face să apară conștiința ca radicalitate absolută. O dată cu reducția fenomenologică, programul husserlian al unei fundamentări indubitabile și originare se realizează într-o etapă nouă: de la radicalitatea eidetică ne coboară la o radicalitate *transcendentală*, adică la o radicalitate prin care se întemeiază orice transcendență. (Să amintim că prin transcendență trebuie să înțelegem modul de prezentare a obiectului în general.) Ne întrebăm cum poate fi posibil un adevăr matematic sau științific, iar, împotriva scepticismului, am văzut că nu el este posibil decît prin poziția esenței a ceea ce e gîndit; această poziție de esență nu făcea să intervină altceva decît o „vedere" (*Schau*), iar esența era observată într-o atribuire originară. Apoi, meditînd la această atribuire însăși, și mai exact la atribuirea originară a lucrurilor (percepție), am decelat, dincoace de atitudinea prin care aparținem lucrurilor, o conștiință a cărei esență este eterogenă tuturor lucrurilor cărora le este conștiință, oricărei transcendențe, și prin care însuși sensul de transcendent este instituit. Iată adevărata semnificație a punerii între paranteze: transportă privirea conștiinței asupra sieși, convertește direcția acestei priviri și înlătură, suspendînd lumea, voalul care masca în eu propriu-i adevăr. Suspendarea sa exprimă faptul că eul rămîne într-adevăr ceea ce este, adică „împletit" cu lumea, și că conținutul său concret rămîne într-adevăr fluxul siluetelor (*Abschattungen*) prin care se conturează lucrul. „Conținutul concret al vieții subiective nu dispare în trecerea la dimensiunea filozofică, ci se revelează aici în autenticitatea lui. Poziția a fost « scoasă din acțiune », nu aneantizată: ea rămîne vie, deși sub o formă « modificată », care permite conștiinței să fie pe deplin conștientă de sine însăși. *Épochè*-ul nu este o operație logică cerută de condițiile unei probleme teoretice, ci este demersul care permite accesul la o lume nouă a *existenței*: existența transcendentală ca existență

absolută. O asemenea semnificație nu se poate realiza decît într-un act de libertate."[1]

4. Eu pur, eu psihologic, subiect kantian. — Prin urmare, nu este vorba de o întoarcere la subiectivismul psihologist, căci eul revelat de reducție nu este chiar eul natural psihologic sau psihofizic; nu este vorba nici de o retragere pe o poziție kantiană, căci eul transcendental nu este „o conștiință concepută logic, ci o conștiință actuală".

1) Nu putem confunda eul transcendental cu eul psihologic, și pe aceasta insistă cu putere *Meditațiile carteziene*. Desigur, spune Husserl, „eu, care rămîn în atitudinea naturală, sînt *de asemenea* și în orice moment eu transcendental. Dar (adaugă el) nu-mi dau seama de aceasta decît efectuînd reducția fenomenologică." Eul empiric este „interesat de lume", trăiește acolo cît se poate de natural, iar pe baza acestui eu atitudinea fenomenologică constituie o *dedublare a eului*, prin care se stabilește spectatorul dezinteresat, eul fenomenologic. Acest eu al spectatorului dezinteresat este cel care examinează reflecția fenomenologică, susținută ea însăși de o atitudine dezinteresată de spectator. Prin urmare, trebuie să admitem simultan că eul despre care e vorba este eul concret, deoarece nu există nici o diferență de conținut între psihologie și fenomenologie, și că nu este eul concret, deoarece este eliberat de ființa sa din lume. Psihologia intențională și fenomenologia transcendentală vor pleca amîndouă de la *cogito*, dar prima rămîne la nivelul mundan, în timp ce a doua își dezvoltă analiza pornind de la un *cogito* transcendental care cuprinde lumea în totalitatea ei, inclusiv eul psihologic.

2) În consecință, ne găsim oare în fața subiectului transcendental kantian? Multe fragmente, atît din *Ideen I* cît și din *Meditațiile carteziene*, sugerează aceasta, și nu din întîmplare

---

[1] Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, pp. 73–74. Nici un îndemn la lectura acestei cărți remarcabile n-ar fi exagerat.

criticistul Natorp[1] se declara de acord cu *Ideen I.* Aceste sugestii provin mai ales din faptul că Husserl insistă asupra ființei absolute a conștiinței, pentru a evita să credem că acest eu nu este decît o regiune a naturii (ceea ce reprezintă postulatul însuși al psihologiei). El arată că, dimpotrivă, natura nu este posibilă decît prin eu: „Natura nu este posibilă decît ca unitate intențională motivată în conștiință cu ajutorul unor conexiuni imanente. [...] Domeniul trăirilor ca esență absolută [...] este prin definiție independent de orice ființă aparținînd lumii, naturii, și nu o necesită nici măcar pentru existența sa. Existența unei naturi nu poate condiționa existența conștiinței, deoarece o natură se manifestă ea însăși ca un corelat al conștiinței" (*Ideen*, pp. 95–96). Criticiștii (Natorp, Rickert, Kreis, Zocher) se bazează pe această filozofie transcendentală, ei arată că pentru Husserl, ca și pentru Kant, obiectivitatea se rezumă la ansamblul acestor condiții *a priori*, și că marea problemă fenomenologică este însăși aceea a *Criticii*: cum este posibil un *dat*? Cît despre aspectul intuiționist, și mai ales în privința acelei sesizări pure a trăirii de către ea însăși în percepția imanentă, este neîndoielnic pentru Kreis că originea ei se află într-o prejudecată empiristă: oare cum se face că un subiect, care nu este altceva decît ansamblul condițiilor *a priori* ale oricărei obiectivități posibile, este *totodată* un flux empiric de trăiri, apt să-și înțeleagă certitudinea radicală într-o prezență originară sieși? Kant scria: „În afară de semnificația logică a eului, nu avem nici o cunoștință despre subiectul în sine care este la baza eului, ca și a tuturor gîndurilor, în calitate de substrat." Principiul de imanență husserlian rezultă dintr-o psihologie empiristă, el este incompatibil cu constituirea obiectivității. Cu excepția acestei rezerve, Husserl ar fi un destul de bun kantian.

Într-un articol celebru[2], E. Fink, pe atunci asistentul lui Husserl, răspunde la aceste comentarii lămurind problema

[1] „Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologie", *Logos*, VII, 1917–18.

[2] „Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik", *Kantstudien*, XXXVIII, 1933. Contrasemnat de Husserl.

noastră: la drept vorbind, fenomenologia nu-și pune problema criticistă, ea își pune problema *originii lumii*, exact aceeași pe care și-o puneau religiile și metafizicile. Fără îndoială că această problemă a fost eliminată de criticism, pentru că era întotdeauna pusă și rezolvată în termeni aporici. Criticismul a înlocuit-o cu aceea a condițiilor de posibilitate a lumii pentru eu. Dar aceste condiții sînt ele însele mundane, iar orice analiză kantiană rămîne doar la nivelul eidetic, adică mundan. Prin urmare, este clar că criticismul săvîrșește o eroare de interpretare în privința fenomenologiei. Această eroare este manifestă îndeosebi în ceea ce privește chestiunea imanenței și a „fuziunii" dintre subiectul transcendental și subiectul concret. În realitate, nu există nici o fuziune, ci, dimpotrivă, dedublare; căci ceea ce este dat anterior oricărei construcții conceptuale e unitatea subiectului; iar ceea ce este incomprehensibil în criticism, în general, este cerința ca sistemul condițiilor *a priori* ale obiectivității să fie un subiect, subiectul transcendental. În realitate, subiectul perceptiv este același care construiește lumea, în care se află, în același timp, prin percepție. Cînd îl explorăm din perspectiva împletirii sale cu lumea, pentru a-l deosebi de această lume, folosim criteriul de imanență; dar situația paradoxală provine din faptul că însuși conținutul acestei imanențe nu este altceva decît lumea ca țintă, ca intențional, ca fenomen, cu toate că această lume este instituită ca existență reală și transcendentă prin eu. Reducția provenită din acest paradox ne permite să observăm tocmai cum există pentru noi în-sinele, și anume cum transcendența obiectului poate avea sensul de transcendență în imanența subiectului. Reducția îi redă subiectului adevărul său de constituant al transcendențelor, implicit în atitudinea alienată care este atitudinea naturală.

5. Intenționalitatea. — Dacă obiectul poate avea sensul de transcendență chiar în sînul imanenței eului este în fond pentru că nu există, la drept vorbind, o imanență a conștiinței. Deosebirea dintre datele imanente și datele transcendente pe care Husserl întemeiază prima separare dintre conștiință și

lume este încă o deosebire mundană. În realitate, *épochè*-ul fenomenologic decelează o caracteristică esențială a conștiinței, pornind de la care se clarifică paradoxul pe care-l subliniam adineauri. Într-adevăr, intenționalitatea nu este doar acest dat psihologic pe care Husserl l-a moștenit de la Brentano, ea este ceea ce face posibil *épochè*-ul însuși: a percepe această pipă de pe masă nu înseamnă a avea o reproducere în miniatură a acestei pipe *în* spirit, așa cum credea asociaționismul, ci *a viza* obiectul pipă însuși. Reducția, scoțînd din circuit doxa naturală (poziție spontană a existenței obiectului), revelează obiectul ca fiind vizat, sau fenomen, pipa nu mai este atunci decît un *vizavi* (*Gegenstand*), iar conștiința mea e cea pentru care există vizavi-uri. Conștiința mea nu poate fi gîndită dacă, în chip imaginar, îi retragem acel lucru a cărui conștiință este, nu putem să spunem nici măcar că ar fi atunci conștiință a neantului, deoarece acest neant ar fi totodată fenomenul a cărui conștiință ar fi ea; variația imaginară operată pe conștiință ne revelează astfel propria-i ființă care este de a fi conștiință a ceva. Întrucît conștiința este intenționalitate, este posibil de efectuat reducția fără a pierde ceea ce este redus: reducția este de fapt transformarea oricărui dat în vizavi, în fenomen, și astfel revelarea caracteristicilor esențiale ale Eului — temei radical sau absolut, sursă a oricărei semnificații sau puteri constituante, legătură de intenționalitate cu obiectul. Bineînțeles, intenționalitatea nu are doar un caracter perceptiv; Husserl deosebește diverse tipuri de acte intenționale: imaginații, reprezentări, experiențe ale semenului, intenții sensibile și categoriale, acte ale receptivității și spontaneității etc., pe scurt, toate conținuturile enumerării carteziene: „Cine sînt, eu care gîndesc? Un lucru care se îndoiește, care înțelege, care concepe, care afirmă, care neagă, care vrea, care nu vrea, care de asemenea își imaginează și care simte." De altfel, Husserl face deosebirea dintre Eul actual, în care există conștiință „explicită" a obiectului, și Eul inactual, în care conștiința obiectului este implicită, „potențială". Trăirea actuală (de exemplu, actul de sesizare atentă) este întotdeauna accentuată de o zonă de trăiri inactuale,

„fluxul trăirii nu poate fi niciodată constituit din pure actualități“ (*Ideen*, p. 63). Toate trăirile actuale sau inactuale sînt în aceeași măsură intenționale. Prin urmare, nu trebuie să confundăm intenționalitatea cu atenția. Există intenționalitate neatentă, implicită. Vom avea ocazia să reluăm acest aspect, esențial pentru știința psihologică: pe scurt, el conține toată teza fenomenologică referitoare la inconștient.

Vedem deci că putem vorbi o dată cu Husserl de o includere a lumii *în* conștiință, din moment ce conștiința nu este doar polul Eu (noeză) al intenționalității, ci și polul acesta (noemă); dar va trebui să precizăm întotdeauna că această includere nu este *reală* (pipa este în cameră), ci intențională (fenomenul pipă este în conștiința mea). Această includere intențională, care este revelată în fiecare caz particular de metoda analizei intenționale, înseamnă că raportul dintre conștiință și obiectul ei nu este acela dintre două realități exterioare și independente, deoarece pe de o parte obiectul este *Gegenstand*, fenomen ce trimite la conștiința căreia îi apare, pe de altă parte conștiința este conștiință a acestui fenomen. Datorită faptului că includerea este intențională, este posibil să întemeiem transcendentul *în* imanent fără să-l degradăm. Astfel, intenționalitatea este prin ea însăși un răspuns la întrebarea: cum poate exista un obiect în sine pentru mine? A percepe pipa înseamnă tocmai a o avea în vedere în calitate de existent real. Astfel, sensul lumii este descifrat ca sens pe care-l dau eu lumii, dar acest sens este trăit ca obiectiv, îl descopăr, altfel nu ar fi sensul pe care-l are lumea pentru mine. Reducția, punîndu-ne la dispoziție *analiza intențională*, ne permite să descriem riguros raportul subiect-obiect. Această descriere constă în punerea în aplicare a „filozofiei“ imanente conștiinței naturale, și nu în adoptarea pasivă a datului. Or, tocmai intenționalitatea însăși definește această „filozofie“. Analiza intențională (de aici îi vine numele) trebuie, așadar, să clarifice cum este *constituit* sensul ființei (*Seinssinn*) al obiectului; căci intenționalitatea este o țintă, dar este și o acordare de sens. Analiza intențională pune stăpînire pe obiectul constituit ca sens și revelează

această *constituire*. Astfel, în *Ideen II*, Husserl purcede succesiv la constituirile naturii materiale, ale naturii însuflețite și ale Spiritului. Se înțelege de la sine că subiectivitatea nu este „creatoare", deoarece nu este nimic în sine decît *Ichpol*, dar „obiectivitatea" (*Gegenständlichkeit*) nu există la rîndul ei decît ca pol al unei ținte intenționale care îi dă sensul ei de obiectivitate.

III. — „Lumea vieții"

1. Idealismul transcendental și contradicțiile sale. — În acest stadiu sîntem deci trimiși, pare-se, la un „idealism transcendental" (*Meditații carteziene*); acest idealism transcendental era deja conținut în operația însăși de reducție. Dar, cum subiectul transcendental nu este diferit de subiectul concret, idealismul transcendental pare, în plus, că trebuie să fie solipsist. Eu sînt singur în lume, această lume însăși nu este decît *ideea* unității tuturor obiectelor, lucrul nu este decît unitatea percepției mele asupra lucrului, adică a siluetelor (*Abschattungen*), orice sens este întemeiat „în" conștiința mea atît timp cît ea este intenție sau cea care acordă sens (*Sinngebung*). În realitate, Husserl nu s-a oprit niciodată la acest idealism monadic, mai întîi pentru că experiența obiectivității trimite la acordul unei multitudini de subiecte, apoi pentru că semenul însuși îmi este dat într-o experiență absolut originală. Celelalte *ego*-uri „nu sînt simple reprezentări și obiecte reprezentate în mine, unități sintetice ale unui proces de verificare ce se desfășoară în « mine », ci exact « ceilalți »" (*Meditații carteziene*, p. 75). Alteritatea celuilalt se deosebește de transcendența simplă a lucrului prin faptul că celălalt este un eu pentru el însuși și prin faptul că unitatea lui nu este în percepția mea, ci în el însuși; cu alte cuvinte, celălalt este un eu pur care nu are nevoie de nimic pentru a exista, el este o existență absolută și un punct de plecare radical pentru el însuși, așa cum sînt eu pentru mine. Întrebarea devine atunci: cum există un subiect constituant (semenul) *pentru* un subiect

constituant (eu)? Bineînțeles, celălalt este resimțit de mine ca „străin“ (*Meditații carteziene*), deoarece este sursă de sens și intenționalitate. Dar dincoace de această experiență a straniului (care-i va oferi lui Sartre temele sale de separare a conștiințelor), la nivel transcendental explicitarea celuilalt nu poate fi făcută în aceiași termeni cu explicitarea lucrului, și totuși, în măsura în care celălalt este pentru mine, el este și prin mine, dacă trebuie să dăm credit rezultatelor esențiale ale reducției transcendentale. Această cerință proprie explicitării celuilalt nu este cu adevărat satisfăcută în *Meditațiile carteziene*, text din care tocmai am împrumutat punerea însăși a problemei semenului. Într-adevăr, după ce a descris „apercepția asimilantă“ prin care corpul semenului îmi este dat ca un corp propriu al unui alt eu, sugerînd psihicul ca propriul său indiciu, și după ce a făcut din a sa „accesibilitate indirectă“ temeiul, pentru noi, al existenței celuilalt, Husserl declară că din punct de vedere fenomenologic „celălalt este o *modificare* a eului « meu »“ (*Meditații carteziene*, p. 97), ceea ce ne dezamăgește așteptările. În *Ideen II*, partea a III-a, Husserl sublinia în schimb opoziția dintre „lume naturală“ și „lume a spiritului“ (*Geist*) și prioritatea ontologică absolută a celei de-a doua asupra primeia: unitatea lucrului este aceea a desfășurării siluetelor (*Abschattungen*) sale pentru o conștiință, unitatea persoanei este „unitate de manifestare absolută“. În cazul subiectului și, în consecință, al celuilalt în calitate de subiect (*alter ego*), nu putem *reduce* existența reală la un corelat intențional, întrucît ceea ce intenționalizez eu atunci cînd îl am în vedere pe celălalt este tocmai o existență absolută: aici ființa reală și ființa intențională se îmbină. Prin urmare, putem pune deoparte o „comunitate de persoane“, pe care Ricœur („Analyses et problèmes“ în *Ideen II*, *Revue de métaphysique et de morale*, 1951) le apropie de conștiința colectivă a lui Durkheim sau de spiritul obiectiv în sensul lui Hegel, și care este constituită în același timp prin sesizarea reciprocă a subiectivităților și comunitatea mediului lor înconjurător. Această comunitate a persoanelor este constitutivă propriei *ei* lumi (lumea medievală, lumea greacă etc.);

dar este ea constitutivă în chip originar? A face această afirmație ar însemna să stabilim că subiectul transcendental și solipsist nu este *radical*, deoarece și-ar înfige rădăcinile într-o lume a spiritului, într-o cultură ea însăși constituantă.

Cu alte cuvinte, filozofia transcendentală ca filozofie a subiectului radical nu reușește să-și integreze o sociologie culturală, rămîne între ele o „tensiune“ (Ricœur), o contradicție chiar, și care nu este acoperită de gîndirea fenomenologică, dar îi este inerentă: căci filozofia transcendentală însăși este cea care conduce la problema intersubiectivității sau a comunității persoanelor, așa cum o arată drumurile paralele din *Meditațiile carteziene* și din *Ideen*. Este evident că punctul de vedere al unei sociologii culturale, care era deja cel din *Ideen II*, și care domină din plin ultimele scrieri (*Krisis,* „Scrisoare către Lévy-Bruhl“), introduce, după mărturia lui Husserl însuși, un fel de *relativism istoric*, tocmai acela împotriva căruia avea de luptat filozofia transcendentală, și totuși această filozofie nu poate să nu ajungă la problematica semenului sau să nu formuleze această problemă astfel încît să reexamineze cîștigurile subiectivismului radical; o dată cu analiza intențională a semenului, radicalitatea nu mai este de partea mea, ci de partea intersubiectivității, iar aceasta nu e doar o intersubiectivitate pentru mine, afirmație prin care eul și-ar recăpăta sensul de motiv unic, ci o intersubiectivitate absolută, dacă vrem, *primară*. Dar putem spune că Husserl însuși n-a mers niciodată pînă aici: radicalitatea *cogito*-ului transcendental, așa cum este întemeiată în *Ideen I*, rămîne nucleul întregii sale filozofii. În *Krisis II*, de exemplu, găsim îndreptată împotriva transcendentalismului cartezian această critică semnificativă: Descartes „n-a descoperit că toate deosebirile de tip Eu și Tu, înăuntru și în afară nu se « constituie » decît în *ego*-ul absolut“. Astfel, tu, ca și acela, nu este decît o sinteză de trăiri egologice.

Și totuși, în sensul acestei „sociologii culturale“ evoluează gîndirea lui Husserl spre sfîrșitul vieții sale. Iată ceea ce dovedește din plin *Krisis*, ale cărei prime două părți au fost publicate în 1936 la Belgrad. Această reflecție asupra istoriei,

adică asupra intersubiectivității, Husserl are foarte mare grijă să o coreleze strîns cu problema lui, aceea a radicalității transcendentale: „această scriere încearcă să întemeieze necesitatea ineluctabilă a unei convertiri de la filozofia la fenomenologia transcendentală, pe calea unui act de conștiință teologico-istoric aplicat originilor situației critice în care ne aflăm în ceea ce privește științele și filozofia. Această scriere constituie, prin urmare, o introducere independentă în filozofia transcendentală." Cu alte cuvinte, calea urmată pînă acum și care, pornind de la problemele logico-matematice sau de la problema perceptivă, ne ducea la *ego*-ul absolut, această cale nu este privilegiată: calea istoriei este la fel de sigură. Elucidarea istoriei în care sîntem angajați clarifică misiunea filozofului. „Noi care nu avem doar o moștenire spirituală, dar care nu sîntem, de la un capăt la altul, decît niște ființe în devenire conform spiritului istoric, numai pentru acest motiv avem o misiune care este într-adevăr a noastră" (*Krisis*, p. 15); iar filozoful nu poate să nu treacă prin istorie, deoarece filozoful preocupat de radicalitate trebuie să înțeleagă și să depășească datele imediate istorice, care sînt în realitate sedimentări ale istoriei, prejudecățile, și care constituie „lumea" sa în sens cultural. Or, care este criza în fața căreia ne găsim? E criza provenită din obiectivism. Nu este vorba propriu-zis despre criza teoriei fizice, ci de criza care ajunge la semnificația științelor pentru viața însăși. Ceea ce caracterizează spiritul modern este formalizarea logico-matematică (chiar cea care constituia speranța din *Cercetările logice*) și matematizarea cunoașterii naturale: *mathesis universalis* a lui Leibniz și noua metodologie a lui Galilei. Pe această bază se dezvoltă obiectivismul: descoperind lumea ca matematică aplicată, Galilei a ascuns-o ca operă a conștiinței (*Krisis*, II, § 9). Așadar, fomalismul obiectivist este alienator; această alienare trebuia să apară ca neliniște de îndată ce s-ar întîmpla ca știința obiectivă să pună stăpînire pe subiectiv: ea conducea atunci la alegerea între construirea psihicului după modelul fizicului sau renunțarea la studierea riguroasă a psihicului. Descartes anunță soluția introducînd *motivul transcendental*: prin *cogito*, ade-

vărul despre lume ca fenomen, *cogitatum*, îi este restituit, alienarea obiectivistă care duce la aporiile metafizice ale sufletului și ale lui Dumnezeu încetează atunci, sau cel puțin ar fi încetat dacă Descartes n-ar fi fost el însuși înșelat de obiectivismul galilean și n-ar fi confundat *cogito*-ul transcendental cu eul psihologic: teza *ego res cogitans* anulează orice efort transcendental. De aici dubla moștenire carteziană: raționalismul metafizic, care elimină *ego*-ul; empirismul sceptic, care ruinează știința. Numai transcendentalismul, articulînd orice cunoaștere pe un *ego* fundamental care atribuie sens și trăind cu o viață pre-obiectivă, pre-științifică, într-o „lume a vieții" imediate a cărei știință exactă nu este decît acoperirea, îi va oferi obiectivismului adevăratul său temei și-i va retrage puterea sa alienatoare: filozofia transcendentală face posibilă reconcilierea dintre obiectivism, dintre cunoașterea abstractă și viața concretă. Prin urmare, soarta umanității europene, care este, pe scurt, aceea a umanității, e legată de șansele de convertire a filozofiei la fenomenologie: „Sîntem, prin activitatea noastră filozofică, funcționarii umanității."

2. Conceptul de lume a vieții (Lebenswelt). — Nu putem prelungi descrierea evoluției lui Husserl în acest sens. Vedem că de la doctrina referitoare la *Wesenschau* accentele gîndirii sale s-au modificat sensibil; este totuși incontestabil că această gîndire rămîne pînă la capăt pe axa problemei centrale care este radicalitatea. Dar *ego*-ul absolut, din care filozoful din *Ideen* făcea un pol unic identic și universal, apare într-o nouă lumină în filozofia ultimei perioade. Tocmai l-am văzut angajat în istorie și în intersubiectivitate. Husserl îl numește uneori *Leben* (viața), subiect al *Lebenswelt*-ului; știam deja că în fond nu există diferență între *ego*-ul concret și subiectul transcendental; dar această identificare a fost subliniată aici astfel încît ultimul aspect al filozofiei lui Husserl a putut fi calificat drept empirist (J. Wahl).

Din elaborarea marii întrebări pe care și-o punea încă de la *Cercetările logice*, și care era de a ști ce înțelegem prin

adevăr, se desprinde în principal filozofia conceptului de *Lebenswelt*. Este clar că adevărul nu poate fi definit aici de potrivirea dintre gîndire și obiectul ei, deoarece o asemenea definiție ar implica faptul că filozoful care definește contemplă toată gîndirea pe de o parte, iar pe de altă parte tot obiectul în relația lor de exterioritate totală: fenomenologia ne-a învățat că o asemenea exterioritate este de neconceput. Adevărul nu poate nici să se definească doar ca un ansamblu de condiții *a priori*, pentru că acest ansamblu (sau subiect transcendental în perspectiva kantiană) nu poate spune Eu, nu este radical, nu este decît un moment obiectiv al subiectivității. Adevărul nu poate fi definit decît ca experiență trăită a adevărului: aceasta este evidența. Dar această trăire nu este un sentiment, deoarece este clar că sentimentul nu garantează nimic împotriva erorii; evidența este modul originar al intenționalității, adică momentul conștiinței în care *lucrul însuși* despre care vorbim se oferă în carne și oase, în persoană, conștiinței, în care intuiția este „împlinită". Pentru a putea răspunde la întrebarea „peretele este galben?", fie că intru în cameră și privesc peretele (la nivel perceptiv, aceasta este o evidență originară pe care Husserl o numește adeseori „experiență"), fie că încerc să mi-l amintesc, fie că-mi întreb semenul în această privință; în ultimele două cazuri, resimt dacă există în mine sau în semenul meu o „experiență", încă prezentă, a culorii peretelui. Orice justificare posibilă a judecății va trebui să treacă prin această „experiență prezentă" a lucrului însuși; astfel evidența este sensul oricărei justificări sau al oricărei raționalizări. Bineînțeles, experiența nu are ca scop doar obiectul perceptiv, ea poate avea ca scop o valoare (frumusețe), pe scurt oricare dintre modurile intenționale enumerate mai sus (p. 29). Totuși, această evidență sau această trăire a adevărului nu prezintă o garanție totală împotriva erorii: fără îndoială, există cazuri în care nu avem „experiența" a ceva despre care vorbim, și o resimțim noi înșine o dată cu evidența; dar eroarea se poate insera în evidența însăși. Îmi dau seama la lumina zilei că acest perete

galben era gri. Există atunci două evidențe succesive și contradictorii. Prima conținea o eroare. La aceasta Husserl răspunde în *Logică formală și logică transcendentală,* § 8: „Chiar și o evidență care se oferă ca fiind apodictică se poate dezvălui ca iluzie, ceea ce presupune totuși o evidență de același gen, în care ea « izbucnește »." Cu alte cuvinte, întotdeauna și exclusiv în experiența actuală îmi apare ca fiind iluzorie experiența anterioară. Astfel nu există o „experiență adevărată" spre care ar trebui să ne întoarcem ca spre indicatorul adevărului și al erorii, adevărul se resimte întotdeauna și exclusiv într-o experiență actuală, fluxul trăirilor nu se întoarce în timp, putem spune doar că, dacă o anume trăire mi se oferă actualmente ca o evidență trecută și eronată, această actualitate însăși constituie o nouă „experiență" care exprimă, în prezentul viu, totodată eroarea trecută și adevărul prezent ca o corectare a acestei erori. Prin urmare, nu există un adevăr absolut, postulat comun al dogmatismului și al scepticismului, adevărul se definește în devenire ca revizuire, corectare și depășire ale lui însuși, această operație dialectică făcîndu-se întotdeauna în mijlocul prezentului viu (*lebendige Gegenwart*); astfel, contrar a ceea ce se produce într-o teză dogmatică, eroarea este comprehensibilă, deoarece este implicată în sensul însuși al evidenței prin care conștiința constituie adevărul. Așadar, pentru a răspunde corect la întrebarea despre adevăr, adică pentru a descrie corect experiența adevărului, trebuie să insistăm cu energie asupra devenirii genetice a *ego*-ului: adevărul nu este un obiect, este o mișcare, și nu există decît dacă această mișcare este *făcută efectiv de mine.*

În consecință, pentru a verifica o judecată, adică pentru a desprinde din ea sensul adevărului, trebuie să efectuăm o analiză regresivă ce tinde spre o „experiență" pre-categorială (ante-predicativă), care constituie o presupunere fundamentală a logicii în general (Aron Gurwitsch[1]). Această presupo-

[1] „Présuppositions philosophiques de la logique", *R.M.M.*, XLVI, 1951.

ziție nu este o axiomă logică. Ea este condiție filozofică a posibilității, constituie solul (*Boden*) în care orice predicație își înfige rădăcina. Înaintea oricărei științe, acel lucru despre care este vorba ne este pre-dat într-o „credință" pasivă, iar „pre-datul universal pasiv al oricărei activități de judecare" este numit „lume", „substrat absolut, independent, în sensul tare al independenței absolute" (*Experiență și judecată*, pp. 26 și 157). Temeiul radical al adevărului se dezvăluie la sfîrșitul unei întoarceri prin analiza intențională a conceptului de *Lebenswelt*, lume în mijlocul căreia subiectul constituant „primește lucrurile" ca sinteze pasive anterioare oricărei cunoașteri exacte. „Această receptivitate trebuie să fie văzută ca etapă inferioară a activității" (*ibid.*, p. 83), ceea ce înseamnă că *ego*-ul transcendental ce constituie sensul acestor obiecte se referă implicit la o sesizare pasivă a obiectului, la o complicitate primordială în care se află cu obiectul. Această aluzie prea scurtă ne permite să precizăm în încheiere că „lumea" despre care e vorba aici nu este, evident, lumea științei naturale, ci este ansamblul sau ideea în sens kantian a tot ceea ce are sau ar putea avea conștiință.

Astfel, după reducția care înlăturase lumea sub forma ei constituită, pentru a-i reda *ego*-ului constituant autenticitatea sa de dătător de sens, demersul husserlian ce explorează sensul însuși al acestui *Sinngebung* (acordare de sens) subiectiv regăsește lumea ca realitatea însăși a constituantului. Evident, nu este vorba despre aceeași lume: lumea naturală este o lume fetișizată în care omul se abandonează ca existent natural și în care „obiectivează" cu naivitate semnificația obiectelor. Reducția caută să șteargă această alienare, iar lumea primordială pe care o descoperă prelungindu-se este solul unor experiențe trăite pe care se înalță adevărul cunoașterii teoretice. Adevărul științei nu se mai întemeiază nici pe Dumnezeu, ca la Descartes, nici pe condițiile *a priori* de posibilitate, ca la Kant, ci el se bazează pe trăirea imediată a unei evidențe prin care omul și lumea se întîmplă să fie originar de acord.

Termenul de fenomenologie a primit accepția deplină și singulară de la Hegel o dată cu publicarea, în 1807, a lucrării *Die Phänomenologie des Geistes.* Fenomenologia este „știință a conștiinței“, „în timp ce conștiința este în general știința despre un obiect, fie exterior, fie interior“. Hegel scrie în prefața la *Fenomenologie*: „Existența nemijlocită a spiritului, *conștiința*, are cele două momente: al cunoașterii și al obiectivității negative față de cunoaștere. Întrucît spiritul se dezvoltă în acest element și își desfășoară momentele sale, această opoziție revine acestora, și ele apar toate ca configurări ale conștiinței. Știința acestui drum este știință a experienței pe care o face conștiința [...].“* Așadar, nu există răspuns la întrebarea dacă în filozofie trebuie să plecăm de la obiect (realism), sau dacă trebuie să plecăm de la eu (idealism). Noțiunea însăși de fenomenologie anulează această întrebare: conștiința este întotdeauna conștiință a ceva, și nu există obiect care să nu fie obiect pentru. Nu există imanență a obiectului față de conștiință decît dacă nu atribuim, corelativ obiectului, un sens rațional, fără de care obiectul n-ar fi un obiect pentru. Conceptul, sau sensul, nu este exterior ființei, ființa este imediat concept în sine, iar conceptul este ființă pentru sine. Gîndirea ființei este ființa care se gîndește pe sine și, prin urmare, „metoda“ pe care o folosește această gîndire, filozofia însăși, nu este constituită dintr-un ansamblu de categorii independente de ceea ce gîndește, de conținutul său. Forma gîndirii nu se deosebește de conținutul său decît formal, ea este în mod concret conținutul însuși care e sesizat, în-sinele care devine pentru-sine. „Trebuie să considerăm formele gîndirii în sine și pentru sine; căci ele sînt obiectul și activitatea obiectului“ (*Enciclopedia științelor filozofice*). Astfel eroarea kantiană — dar era vorba de o eroare pozitivă ca moment în devenirea întru adevăr a Spiritului — consta în descoperirea formelor și a categoriilor ca temei absolut al gîndirii obiectului și al obiectului pentru gîndire: eroarea era de a admite transcendentalul ca originar.

Conform identificării dialectice dintre ființă și concept, problema originarității este într-adevăr „încălcată“: nu există început

---

* Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, Editura Academiei, București, 1965, p. 26 (*n. t.*).

imediat și absolut, adică un ceva fără conștiință sau o conștiință fără ceva, măcar pentru că conceptul de început sau de imediat conține ca negație a sa dialectică perspectiva unei progresii ulterioare, a unei medieri. „Înaintarea nu este inutilă; ea ar fi astfel dacă începutul ar fi deja cu adevărat absolut" (*Știința logicii*). Nimic nu este absolut imediat, totul este derivat, în cel mai rău caz singura realitate „non-derivată" este ansamblul sistemului derivărilor, adică Ideea absolută a *Logicii* și Cunoașterea absolută a *Fenomenologiei*: rezultatul medierii dialectice își apare sieși ca singurul imediat absolut. Cunoașterea absolută, scrie Hyppolite, „nu pleacă de la o origine, ci de la mișcarea însăși de plecare, de la *minimum rationale* care este triada *Ființă-Neant-Devenire*, adică pleacă de la Absolut ca mediere, sub forma sa încă imediată, aceea a devenirii" (*Logică și existență*, p. 85).

Această dublă afirmație hegeliană: ființa este deja sens sau concept, nu există un originar care să întemeieze cunoașterea, permite să-l delimităm destul de clar pe Husserl de Hegel, pornind de la critica lor comună a kantianismului. Asupra primei părți a acestei afirmații, fenomenologia husserliană își dă într-adevăr acordul: obiectul este „constituit" prin sedimentarea de semnificații care nu sînt condițiile *a priori* ale oricărei experiențe în sens kantian, deoarece înțelegerea care stabilește aceste condiții ca întemeietoare ale experienței în general este ea însăși deja bazată pe experiență. Nu există o anterioritate logică a categoriilor, nici chiar a formelor prin care un subiect transcendental și-ar da obiecte, ci dimpotrivă, așa cum o arată *Erfahrung und Urteil* (*Experiență și judecată*), judecățile și categoriile pe care le folosesc acestea sînt cele care presupun o certitudine *primă*, aceea că există ființă, și anume *credința* într-o realitate. Husserl o numește *Glaube*, credință, convingere, pentru a sublinia că este vorba de o pre-știință. Înaintea oricărei activități predicative, și chiar înaintea oricărei acordări de sens, chiar dacă este vorba de perceperea lucrului sensibil, există în mijlocul „prezentării pasive" „*o credință exersată și ineluctabilă* în existența unui real *oarecare*. [...] Izvor al oricărei cunoașteri, și exercitată în ea, (această credință) nu este pe de-a întregul recuperabilă într-o cunoaștere propriu-zisă și explicită" (Waelhens, *Fenomenologie și adevăr*, pp. 52 și 50).

Dacă, prin urmare, recuperarea totalității realului (în sens hegelian) se dovedește imposibilă, aceasta este tocmai pentru că există un real originar, imediat, absolut, care întemeiază orice recuperare

posibilă. Oare trebuie să spunem că el este *inefabil*, dacă este adevărat că orice logos, orice discurs rațional, orice dialectică a gîndirii presupune la rîndul său *credința* originară? Așadar, există oare anterațional? Înțelegem că această întrebare este de-ajuns pentru a-l distinge net pe Hegel de fenomenologia husserliană și posthusserliană. „Nu există pentru Hegel, scrie Hyppolite, un inefabil care ar fi dincoace sau dincolo de cunoaștere, nu există o singularitate imediată sau o transcendență; nu există o știință ontologică, dar discursul dialectic este o cucerire progresivă a sensului. Aceasta nu înseamnă că acest sens ar fi de drept anterior discursului care-l descoperă și-l creează [...], dar acest sens se dezvoltă în discursul însuși" (*Logică și existență*, pp. 25–26). Hegel, în articolul „Glauben und Wissen", se ocupa deja de transcendența în-sinelui kantian ca produs al unei filozofii a înțelegerii, pentru care prezența obiectului rămîne simplă aparență a unei realități *ascunse*. Or, nu este vorba oare de o altă și aceeași transcendență pe care o reintroduce Husserl, în *Experiență și judecată*, sub formă antepredicativă de *Lebenswelt*? Atîta timp cît această lume originară a vieții este antepredicativă, orice predicație, orice discurs o *implică*, desigur, dar îi și *scapă*, iar la drept vorbind nu putem spune nimic despre aceasta. Și aici, deși în cu totul alt sens, *Glauben* (credința) înlocuiește pe *Wissen* (știința), iar liniștea *credinței* pune capăt dialogului dintre oameni asupra ființei. Ca urmare, adevărul lui Husserl s-ar găsi la Heidegger, pentru care „dualitatea dintre eu și ființă este insurmontabilă" (Waelhens), și pentru care pretinsa cunoaștere absolută nu face decît să traducă acel caracter „metafizic", speculativ, neautentic al sistemului care-l presupune. Imediatul, originarul lui Husserl este pentru Hegel un mediat care se ignoră ca moment în devenirea totală a ființei și a Logosului; dar absolutul lui Hegel, adică devenirea luată ca totalitatea închisă asupra sieși și pentru ea însăși în persoana Înțeleptului, este pentru Husserl întemeiat și nu originar, speculativ și nu „teren" al oricărui adevăr posibil.

Prin urmare, atunci cînd Kojève arată, în *Introducerea la lectura lui Hegel*, că metoda *Fenomenologiei spiritului* este chiar aceea a lui Husserl, „pur descriptivă și non-dialectică" (p. 467), fără îndoială că are dreptate; totuși, trebuie să adăugăm că *Fenomenologia* hegeliană *închide* sistemul, ea este reluarea totală a realității totale în cunoașterea absolută, în timp ce descrierea husserliană *inaugurează* observarea „lucrului însuși" dincoace de orice predicație, și de aceea ea nu a încetat nicicînd să o ia de la capăt, să se suprime,

deoarece este o luptă a limbajului cu el însuși pentru a ajunge la originar (putem nota în această privință remarcabilele similitudini dintre „stilul" lui Merleau-Ponty și cel al lui Bergson). În această luptă, înfrîngerea filozofului, a logosului, este sigură, de vreme ce originarul, descris, nu mai este originar ca descris. La Hegel, dimpotrivă, ființa imediată, pretinsul „originar", este deja logos, sens, nu este punct final al analizei regresive, început absolut al existenței, nu putem „considera începutul ca un imediat, ci ca mediat și derivat, deoarece este el însuși determinat față de determinarea rezultatului" (*Știința logicii*). „Nici un obiect, atîta timp cît se prezintă ca fiind ceva extern, ca îndepărtat de rațiune, ca independent de ea, nu îi poate rezista, nu poate, în fața ei, să fie de o natură particulară, nu poate să nu fie pătruns de ea" (*ibid.*).

Deci, aparent, conflictul dintre raționalismul hegelian și Husserl este total. Dacă totuși considerăm că demersul fenomenologic este fundamental *contradictoriu* ca desemnare prin limbaj a unui semnificat pre-logic în ființă, el este pentru totdeauna neîncheiat, fiind retrimis dialectic de la ființă la sens prin intermediul analizei intenționale; atunci adevărul este devenire, și nu doar „evidență actuală", el este reluare și corectare a evidențelor succesive, dialectică a evidențelor; „adevărul, scrie Merleau-Ponty, este un alt nume al sedimentării, care ca însăși este prezența tuturor prezenturilor în al nostru" („Despre fenomenologia limbajului", în *Probleme actuale ale fenomenologiei*, p. 107); adevărul este *Sinngenesis*, geneză a sensului. Ca urmare, dacă pe de o parte admitem că „*Fenomenologia spiritului* este filozofia militantă, nu încă triumfătoare" (Merleau-Ponty), dacă înțelegem raționalismul hegelian ca deschis, sistemul ca etapă, poate că Husserl și Hegel se îndreaptă în cele din urmă spre afirmația „vrem să vedem adevărul sub formă de rezultat" din *Filozofia dreptului* — dar cu condiția ca acest rezultat să fie și moment.

PARTEA A DOUA

FENOMENOLOGIA ȘI ȘTIINȚELE UMANISTE

CAPITOLUL I

PROBLEMA RAPORTULUI

1) Am putut vedea că problema științelor umaniste nu este o anexă în gîndirea fenomenologică. Dimpotrivă, putem spune că într-un sens este centrul acesteia. Într-adevăr, plecînd de la criza psihologismului, a sociologismului, a istoricismului, Husserl vrea să încerce a restitui științei în general, precum și științelor umaniste, validitatea lor. Psihologia pretinde că reduce condițiile cunoașterii corecte la condițiile efective ale psihismului, astfel încît principiile logice care garantează această cunoaștere să nu fie ele însele garantate decît de legi de fapt stabilite de psiholog. Sociologismul caută să arate că orice știință poate fi dedusă, la rigoare, din elementele mediului social în care este elaborată, iar istoricismul, subliniind relativitatea acestui mediu față de devenirea istorică, este ultimul care pune umărul la această degradare a cunoașterii: în ultimă analiză, fiecare civilizație, și în interiorul fiecărei civilizații fiecare moment istoric, și în interiorul fiecărui moment cutare conștiință individuală — produc o arhitectură de mituri, elaborează o *Weltanschauung*: în filozofie, în religie, în artă se exprimă cel mai bine această „viziune asupra lumii", dar, în cele din urmă, știința este și ea o „viziune asupra lumii". Filozoful german Dilthey, a cărui influență asupra lui Husserl a fost considerabilă, este în centrul acestei filozofii relativiste.

Relativismul se născuse din științele umaniste (pozitivismul lui Comte, umanismul lui Schiller, pragmatismul lui James). El avea drept consecință dispariția lor ca științe. Căci, dacă ruinăm validitatea cunoașterii subordonînd principiile

și categoriile logice care o întemeiază (de exemplu, cauzalitatea) unor procese psihice stabilite de psiholog, rămîne de aflat care este validitatea principiilor și categoriilor utilizate de psiholog pentru stabilirea acestor procese. A face din psihologie știința-cheie înseamnă a o distruge ca știință, deoarece este inaptă de a se legitima pe sine. Cu alte cuvinte, relativismul nu atacă doar științele naturii, ci și științele umaniste și, pe deasupra, infrastructura logică pe care se întemeiază corpul științelor. Prin apărarea acestei infrastructuri, Husserl își începea cu luciditate opera.

2) Din această perspectivă, fenomenologia este o logică: de la *Cercetările logice* la *Experiență și judecată*, am putut vedea constanța gîndirii husserliene. Dar această logică nu este formală, nici metafizică: ea nu se mulțumește cu un ansamblu de operații și de condiții operatorii ce definesc domeniul raționamentului corect; dar ea nu vrea nici să întemeieze operatoriul pe transcendent, nici să afirme că 2 plus 3 fac 5 pentru că așa vrea Dumnezeu sau pentru că Dumnezeu, care a inserat în noi această egalitate, nu ne poate înșela. Logica, care este fenomenologia, este o logică fundamentală care cercetează cum există *în fapt* adevăr pentru noi: experiența în sensul husserlian exprimă acest fapt. Nu poate fi vorba despre un empirism pur și simplu, a cărui contradicție profundă a fost criticată în repetate rînduri de Husserl. În realitate, este vorba despre extragerea a ceea ce este drept din fapt. Oare aceasta să însemne recăderea în relativismul sceptic? Nu, de vreme ce relativismul, de exemplu psihologismul, nu reușește să extragă valoarea din realitate: el reduce necesarul la contingent, reduce adevărul logic al judecății la certitudinea psihologică resimțită de cel care judecă. Ceea ce vrea să facă filozofia este, dimpotrivă, ca plecînd de la o judecată corectă să coboare din nou la ceea ce este *efectiv trăit* de cel care judecă. Or, pentru a surprinde ceea ce este efectiv trăit, trebuie să ne mulțumim cu o descriere ce își însușește cu strictețe modificările conștiinței: conceptul de certitudine, propus de Mill pentru a descrie adevărul ca trăire a conștiinței, nu dă seamă absolut deloc de ceea ce este trăit cu adevărat. Vedem

atunci că apare necesitatea unei descrieri a conștiinței extrem de fină și de suplă, a cărei ipoteză de lucru este reducția fenomenologică: într-adevăr, aceasta surprinde din nou subiectul în subiectivitatea lui, extrăgîndu-l din alienarea din mijlocul lumii naturale, și garantează că descrierea are ca obiect conștiința efectiv reală și nu un substitut mai mult sau mai puțin obiectivat al acesteia. Pentru psiholog nu există judecată corectă și judecată falsă: sînt judecăți de descris. Adevărul despre ceea ce judecă subiectul pe care-l observă nu este pentru psiholog decît un eveniment în sine cîtuși de puțin privilegiat; acest subiect care judecă este determinat, înlănțuit în serii de motivații care poartă responsabilitatea judecății sale. Prin urmare, nu putem ajunge la trăirea adevărului pe care trebuie să-l descriem decît dacă anulăm mai întîi subiectivitatea trăitului.

3) Astfel, filozofia subiectului transcendental necesita ineluctabil o *psihologie* a subiectului empiric. Am insistat îndelung asupra identității dintre cele două subiecte, care nu sînt decît unul singur; din perspectiva științelor umaniste, această identitate înseamnă că „psihologia intențională poartă deja transcendentalul în ea însăși“ (*Meditații carteziene*), sau că o descriere psihologică bine făcută nu poate să nu restituie în cele din urmă intenționalitatea constituantă a eului transcendental. Așadar, fenomenologia era inevitabil determinată să înscrie psihologia în programul ei, nu doar pentru că pune probleme metodologice deosebite, ci mai ales pentru că fenomenologia este o filozofie a lui *cogito*.

Legătura care o unește cu *sociologia* nu este mai puțin strînsă: am semnalat foarte rapid, referitor la a *V-a meditație carteziană* și la *Ideen II*, cum solipsismul transcendental tinde către problema semenului. Se pare că Husserl n-a ajuns la o versiune definitivă a acestei probleme; totuși, cînd scrie că „subiectivitatea transcendentală înseamnă intersubiectivitate“, sau că lumea spiritului posedă o prioritate ontologică absolută asupra lumii naturale, el dă de înțeles că *Einfühlung* (empatia) sau coexistența cu semenul, care este o comprehensiune a semenului, inovează o relație de reciprocitate în

care subiectul transcendental concret se surprinde pe sine ca pe un altul în timp ce este „un altul“ pentru aproapele lui, și introduce în problematica acestui subiect un element absolut original: socialul. Și în acest caz fenomenologia era inevitabil determinată, prin însuși faptul că nu este o metafizică, ci o filozofie a concretului, să pună stăpînire pe datele sociologice pentru a se lămuri pe sine, și, de asemenea, să readucă în discuție procedeele prin care sociologii obțin aceste date, pentru a lămuri sociologia.

În fine, fenomenologia se interoga asupra *istoriei*, iar întrebarea era însăși întrebarea istoriei cu privire la fenomenologie și la orice filozofie care conduce la istorie, dar era și descoperirea, în mijlocul subiectului transcendental concret, a problemei timpului, care este de asemenea, ținînd cont de „paralelismul“ psiho-fenomenologic, problema istoriei individuale: cum poate exista istorie pentru conștiință? Această întrebare este destul de înrudită cu aceea a fenomenologiei: cum poate exista semenul pentru conștiința mea? Într-adevăr, prin istoric, eu sînt acela ce devine altul rămînînd același; prin semen, un altul se oferă ca eu. În particular, dacă definim adevărul ca trăire a adevărului, și dacă admitem că trăirile se succedă într-un flux infinit, problema timpului interior și a istoriei individuale este eminamente susceptibilă de a face caducă orice pretenție de adevăr: nu ne scăldăm niciodată de două ori în aceeași apă; și totuși, se pare că adevărul necesită atemporalitatea. Dacă, în sfîrșit, subiectivitatea transcendentală este definită ca intersubiectivitate, aceeași problemă nu se mai pune la nivel individual, ci la acela al istoriei colective.

4) Fenomenologia constituie o introducere „logică“ în științele umaniste, deoarece se străduiește să le definească obiectul în mod eidetic, anterior oricărei experimentări, și, totodată, o „reluare“ filozofică a rezultatelor experimentării, în măsura în care ea se străduiește să-i surprindă din nou semnificația fundamentală, procedînd mai ales la analiza critică a utilajului mental folosit. Într-un prim sens, fenomenologia este știința eidetică ce corespunde științelor umaniste

empirice (îndeosebi psihologiei); într-un al doilea sens, ea se instalează în inima acestor științe, în inima faptului, realizînd astfel adevărul filozofiei, care este acela de a elibera esența în concretul însuși: ea este atunci „revelatorul“ științelor umaniste. Aceste două sensuri corespund celor două etape ale gîndirii husserliene. Ele se confundă în gîndirea fenomenologică actuală, dar vom vedea că le putem izola încă, și că definiția eidetică (prin variație imaginară) capătă o folosință dificilă, ca să nu spunem arbitrară.

CAPITOLUL II

FENOMENOLOGIE ȘI PSIHOLOGIE

1. Introspecția. — Psihologul obiectivist, principal interlocutor al fenomenologului, afirmă că psihologia trebuie să renunțe la privilegierea eului în cunoașterea sinelui. Introspecția ca metodă generală a psihologiei admitea *în primul rînd* axioma: trăirea conștiinței constituie prin ea însăși o știință a conștiinței. Sînt înfricoșat, prin urmare știu ce este frica, deoarece eu sînt frica. Această axiomă presupunea la rîndul ei o *transparență* totală a evenimentului de conștiință față de conștiință, și că toate faptele de conștiință sînt fapte conștiente. Cu alte cuvinte, trăirea se oferă imediat cu sensul său, atunci cînd conștiința se întoarce spre ea. *În al doilea rînd*, această trăire era concepută de psihologia introspectivă ca *interioritate*: trebuie să deosebim în mod categoric exteriorul și interiorul, ceea ce aparține științelor naturii, sau obiectivul, de subiectiv, la care nu accedem decît prin introspecție. La drept vorbind, această disociere s-a dovedit rapid a avea o folosință delicată, mai ales în cazul progreselor fiziologice, deoarece se punea problema de a ști pe *unde* trecea linia de demarcare; de aici ipotezele paraleliste, epifenomeniste etc., ca să înțelegem în sfîrșit, iar fenomenologia joacă un rol important în această maturație a problemei, că o frontieră nu poate separa decît regiuni de același fel: or, psihicul nu există *la fel ca* organicul. *În al treilea rînd*, trăirea conștiinței avea un caracter strict *individual*, în sensul dublu că este trăirea unui individ situat și datat, și că este ea însăși o trăire care nu s-ar putea reproduce. Acest ultim caracter era invocat de acești „psihologi" într-un mod determinant pentru apărarea

metodei introspective: trăirea trebuie observată imediat, altfel trăirea asupra căreia reflectăm *apoi* este o nouă trăire, iar legătura dintre una și cealaltă nu reprezintă nici o garanție de fidelitate. Eterogenitatea „stărilor de conștiință" condamnă orice formă de observare diferită de introspecție. Individualitatea și chiar unicitatea trăirii surprinse prin introspecție pune evident problema dublă a universalității și a transmisibilității sale: filozofia tradițională și psihologia introspectivă o rezolvă în general avansînd mai întîi ipoteza unei „naturi umane", a unei „condiții umane" ce ar autoriza universalizarea rezultatelor particulare, preferînd apoi, în locul instrumentului de comunicare care este limbajul cotidian sau limbajul științific, un limbaj de exprimare prin care interioritatea să fie cît mai puțin trădată. De aici preferința acestei psihologii pentru formele literare. Vom recunoaște pe parcurs una din problemele esențiale ale bergsonismului, care pînă la urmă n-a fost niciodată abordată direct de Bergson, deși constituia cheia tuturor celorlalte. *În sfîrșit*, eterogenitatea trăirilor în fluxul conștiinței traducea o *contingență* care interzicea în ultimă instanță ca psihologul să elaboreze legi referitoare la psihic: legea presupune determinismul.

2. Reflecția. — Se întîmplă ca fenomenologia să fie de acord cu obiectivismul pentru criticarea anumitor teze introspecționiste. Însuși demersul psihologic interzice ca sensul unui conținut al conștiinței să fie imediat evident și sesizabil ca atare: dacă simțim nevoia unei științe psihologice este tocmai pentru că știm că nu știm ce este psihismul. Este adevărat că, fiind înfricoșat, eu sînt frica, dar nu știu prin aceasta *ceea ce* este frica, „știu" doar *că* mi-e frică: vom măsura distanța dintre aceste două științe. În realitate, „cunoașterea de sine prin sine este indirectă, este o construcție, trebuie ca eu să înțeleg conduita mea așa cum o înțeleg pe aceea a celuilalt" (Merleau-Ponty, *Științele omului și fenomenologia*). Fenomenologia opune astfel reflecția introspecției. Pentru ca reflecția să fie valabilă, trebuie evident ca trăirea asupra căreia reflectăm să nu fie antrenată imediat de fluxul conștiinței,

trebuie, așadar, să rămînă într-un fel identică sieși de-a lungul acestei deveniri. Înțelegem de ce Husserl, încă de la *Ideen I*, căuta să întemeieze validitatea reflecției pe „retenție" (funcție care nu trebuie să fie confundată cu memoria, deoarece este, dimpotrivă, condiția acesteia: prin retenție, trăirea continuă să-mi fie „dată" *ea însăși și în persoană*, afectată de un stil diferit), adică pe modul lui „nu mai". Furia care m-a apucat ieri există încă pentru mine implicit, deoarece pot din memorie să o observ din nou, să o datez, să o localizez, să-i găsesc motivații, scuze; și, într-adevăr, aceeași furie este „reținută" astfel în mijlocul „prezentului meu viu", deoarece, chiar dacă afirm în conformitate cu legile experimentale ale degradării amintirii că trăirea furiei prezente este modificată, această afirmație implică în profunzime că „eu am" încă într-un fel furia nemodificată, pentru a o putea „compara" cu furia trecută despre care memoria mă informează în prezent. „Obiectul" (*Gegenstand*) furiei este același de-a lungul evocărilor succesive pe care le pot reitera în legătură cu ea, deoarece eu vorbesc întotdeauna despre aceeași furie. Astfel, orice reflecție este posibilă, îndeosebi reflecția fenomenologică, care tinde tocmai să restituie trăirea despre care este vorba (furia), *descriind-o* cît mai adecvat cu putință: această reflecție este o *reluare* descriptivă a trăirii înseși, surprinsă ca *Gegenstand* pentru conștiința actuală a celui care descrie. În definitiv, trebuie să-l conturăm fidel pe *acela* pe care-l gîndesc atunci cînd îmi gîndesc furia trecută: dar trebuie să gîndesc *efectiv* această furie trecută, și nicidecum cutare reconstrucție a furiei mele, nu trebuie să maschez fenomenul realmente trăit printr-o interpretare prealabilă a acestui fenomen. Astfel, reflecția fenomenologică se deosebește de reflecția filozofiilor tradiționale, care constă în reducerea experienței trăite la condițiile sale *a priori*, și astfel regăsim, la baza reflecției pe care fenomenologia o opune psihologiei introspective, preocuparea husserliană pentru lucrul în sine, preocuparea naivă, tocmai preocuparea ce motivează reducția, garanție împotriva inserției prejudecăților și a dezvoltării alienărilor din descrierea reflexivă pe care o am de făcut cu

privire la furie. Prin urmare, trăirea furiei, anterioară oricărei raționalizări, oricărei tematizări, trebuie mai întîi desprinsă prin analiza reflexivă pentru a-i putea reconstitui apoi semnificația.

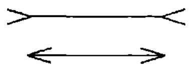
3. **Intenționalitate și comportament.** — Fenomenologia, deocamdată în paralel cu obiectivismul, era astfel neapărat determinată să respingă distincția clasică dintre interior și exterior. Într-un sens putem spune că toată problema husserliană este de a defini cum există pentru eu „obiectele", și de aceea putem spune într-adevăr că intenționalitatea este în centrul gîndirii fenomenologice. Intenționalitatea, luată în sens psihologic, exprimă tocmai insuficiența funciară a rupturii dintre interioritate și exterioritate. A spune că conștiința este conștiință a ceva înseamnă a spune că nu există noeză fără noemă, *cogito* fără *cogitatum*, dar nici *amo* fără *amatum* etc., pe scurt că mă întrepătrund cu lumea. Și ne amintim că reducția nu înseamnă cîtuși de puțin întreruperea acestei întrepătrunderi, ci numai scoaterea din circuit a alienării prin care mă observ mundan și non-transcendental. În cel mai rău caz, eul pur, izolat de corelațiile sale, nu este nimic. Astfel, eul psihologic (care este același cu eul pur) este în mod constant și prin definiție aruncat în lume, angajat în situații. Ajungem atunci la o nouă localizare a „psihismului" care nu mai este interioritate, ci intenționalitate, altfel spus raport dintre subiect și situație, fiind bine înțeles că acest raport nu unește doi poli izolabili la rigoare, ci, dimpotrivă, că eul, ca și situația, nu poate fi definit decît în și prin acest raport. Împotriva Sfîntului Augustin, care evoca întoarcerea la adevărul interior, Merleau-Ponty scrie: „Lumea nu este un obiect a cărui lege de constituire se află în posesia mea, ea este mediul natural și domeniul tuturor gîndurilor și al tuturor percepțiilor mele explicite. Adevărul nu « locuiește » doar în « omul interior », sau mai degrabă nu există om interior, omul este în lume și în lume se cunoaște pe sine" (*Fenomenologia percepției*). Astfel, lumea este negată ca exterioritate și afirmată ca „anturaj", eul este negat ca interioritate și afirmat ca „existent".

Or, aceeași deplasare a noțiunii centrale a oricărei psihologii, și anume psihismul însuși, se observa paralel în cercetările empirice. Conceptul de comportament, așa cum este definit, de exemplu, de către Watson în 1914, răspunde aceleiași intenții: comportamentul este conceput „periferic", adică poate fi studiat fără a apela la fiziologie, ca un raport constant mobil între un ansamblu de stimuli, proveniți din mediul natural și cultural, și un ansamblu de răspunsuri la acești stimuli, îndreptînd subiectul spre acest mediu. Ipoteza unei conștiințe închise în interioritatea ei și conducînd comportamentul, precum un pilot nava lui, trebuie eliminată: ea este contrară singurului postulat coerent al unei psihologii obiective, determinismul. În plus, o asemenea definiție autorizează cercetările experimentale și favorizează elaborarea unor constante. Fenomenologia nu trebuia să se pronunțe asupra acestui ultim aspect, dar oricum nu putea decît să aprobe formarea unei psihologii empirice ale cărei axiome erau conforme cu propriile-i definiții eidetice. Nu este cîtuși de puțin de mirare că ea s-a desolidarizat de behaviorismul reflexologic spre care aluneca Watson, deoarece vedea în el o recădere în aporiile introspecționismului: în loc să rămînă la nivelul periferic, conform primelor sale definiții, Watson ajungea să caute *cauza* răspunsului la un stimul dat în conducțiile nervoase aferente, centrale și eferente prin care circulă influxul; el încerca chiar, în ultimă instanță, să reducă toate conducțiile la schema reflexă, integrînd astfel fără precauție rezultatele celebrei reflexologii a lui Pavlov și Behterev, și izolînd din nou corpul. Reflexul devenea conceptul de bază al explicației behavioriste: fenomenologilor nu le este greu să demonstreze că Watson nu mai descrie atunci comportamentul efectiv trăit, ci un înlocuitor tematizat al acestui comportament, un „model" fiziologic abstract, a cărui valoare este de altfel contestabilă.

4. Psihologia formei. — Înainte de a examina modul în care fenomenologia utilizează fiziologia pentru criticarea mecanismului watsonian, să ne oprim la *Gestalttheorie*, care

dintre toate școlile psihologice s-a apropiat cel mai mult de tezele fenomenologice: psihologii formei sînt discipoli ai lui Husserl.

Conceptul de comportament este reluat și precizat în cel al formei.[1] Eroarea lui Watson, așa cum arată Koffka (*Principles of Gestalt Psychology*), este de a fi admis implicit *obiectivitatea* comportamentului. Faptul că o conduită e observabilă nu înseamnă că ea e un obiect a cărui origine trebuie căutată într-o conexiune ea însăși obiectivă, asemenea celei care o leagă de organizarea nervoasă. În realitate, stimulii perceptivi, de exemplu cei care condiționează activitatea noastră, *nu sînt ei înșiși percepuți*. Dacă reluăm experiența elementară



a lui Müller-Lyer, în care segmentele egale prin construcție sînt percepute ca inegale, avem un exemplu semnificativ al diferenței ce trebuie făcută între ceea ce este „obiectiv" și ceea ce este „dat". Confuzia watsoniană provine din faptul că datul este tocmai un dat „obiectiv", deoarece esența percepției este cea care trebuie să ne furnizeze obiectivul. Atunci cînd afirmăm că această experiență furnizează o „iluzie", nu înțelegem că, dimpotrivă, pentru orice subiect care percepe, cele două segmente sînt efectiv inegale și că există iluzia numai în raport cu sistemul de referință al experimentatorului care a construit figura. Tocmai lumea matematică sau măsurabilă în care a fost construită figura nu este lumea perceptivă, și trebuie să disociem, prin urmare, mediul perceptiv de mediul pe care Koffka îl numește „geografic", ca și ceea ce este dat imediat de ceea ce este construit prin mediere conceptuală și instrumentală (concept de egalitate, dublu decimetru). Chestiunea nu este de a ști care dintre aceste medii este cel mai adevărat: cînd vorbim de iluzie optică, privile-

[1] Vezi cartea clasică a lui P. Guillaume, *La psychologie de la forme*, Flammarion, 1937.

giem pe nedrept mediul științific și construit. În fapt, *nu este vorba de a ști dacă percepem realul așa cum este* (aici, de exemplu, egalitatea celor două segmente), *deoarece tocmai realul este ceea ce percepem*; este evident îndeosebi că utilajul mental și instrumental al științei dobîndește el însuși eficacitate în raportul imediat al subiectului care-l folosește cu lumea, iar aceasta nu este nimic altceva decît ceea ce voia să spună Husserl atunci cînd arăta că adevărul științific însuși nu se întemeiază în ultimă analiză decît pe „experiența" antepredicativă a subiectului științei. Cînd ne punem problema de a ști dacă subiectul empiric percepe bine realul însuși, ne instalăm întrucîtva deasupra acestui raport, filozoful contemplă atunci, din înaltul unei pretinse cunoașteri absolute, relația pe care o întreține conștiința cu obiectul, și îi denunță „iluziile". Așa cum indica *Republica*, comprehensiunea faptului că sîntem în cavernă presupune că am ieșit de acolo. Fenomenologia, bazîndu-se pe datele empirice ale cercetării psihologiei formei, denunță această *inversare de sens*: putem înțelege lumea inteligibilă a lui Platon ca ansamblul construcțiilor plecînd de la care știința explică lumea sensibilă; dar nu trebuie ca noi să plecăm tocmai de la construit: dimpotrivă, trebuie să înțelegem imediatul pornind de la care știința își elaborează sistemul. Oricum acest sistem nu trebuie să fie „realizat", el nu este, așa cum spunea Husserl, decît un „veșmînt" al lumii perceptive. În consecință, ceea ce Koffka numește mediul de comportament (*Umwelt*) constituie universul efectiv real, deoarece este efectiv trăit ca real; iar Lewin, continuîndu-și analiza, arată că trebuie să lichidăm orice interpretare substanțialistă a mediului geografic, precum și a mediului de comportament: doar atîta timp cît cele două „universuri" sînt „realizate" se pune problema raportului lor, și îndeosebi a antecedenței sau chiar a cauzalității lor. Dacă, în schimb, admitem că nu este vorba aici decît de concepte operatorii, problema cade. Termenul de „realitate" nu implică, așadar, deloc o trimitere la o substanță materială. L-am defini mai degrabă prin *pre-existență*.

Într-adevăr, o caracteristică esențială a *Umwelt*-ului fenomenal, cum îl mai numește Koffka, e faptul că este întotdeauna *deja acolo*. Într-un sens, toată cartea lui Merleau-Ponty despre percepție constă în a scoate în evidență acest nucleu de *deja*, ceea ce el numește uneori „pre-istoria", semnificînd prin aceasta că orice tentativă experimentală obiectivă pentru a face să reiasă felul raportului meu cu lumea trimite întotdeauna la un fel *deja* instituit, anterior oricărei reflecții predicative, și pe care se stabilește tocmai raportul explicit pe care-l întrețin cu lumea. Să reluăm, de exemplu, experiența lui Wertheimer[1] : un subiect situat într-o cameră, astfel încît aceasta să nu fie văzută decît prin intermediul unei oglinzi înclinate la 45° în raport cu verticala, percepe mai întîi această cameră ca fiind oblică. Orice deplasare ce se produce acolo i se pare stranie: un om care merge pare înclinat, un corp care cade pare a cădea oblic etc. După cîteva minute (dacă subiectul nu se străduiește, bineînțeles, să perceapă camera altfel decît în oglindă), pereții, omul care se deplasează, căderea corpului apar „drepte", verticale, impresia de oblicitate a dispărut. Aici este vorba de o „redistribuire instantanee a susului și a josului". Putem spune în termeni obiectiviști că verticala a „pivotat"; dar o asemenea expresie este eronată tocmai fiindcă, pentru subiect, așa ceva nu s-a întîmplat. Așadar, ce s-a întîmplat? Imaginea camerei în oglindă i se pare, la început, un spectacol bizar: bizareria însăși garantează că într-adevăr este vorba de un spectacol, adică subiectul „nu este în contact cu ustensilele din cameră, nu locuiește în ea, nu coabitează cu omul pe care-l vede venind și plecînd". După cîteva clipe, același subiect se simte apt să trăiască în această cameră, „în locul picioarelor și al brațelor sale veritabile, își simte picioarele și brațele pe care ar trebui să le aibă pentru a merge și a acționa în camera reflectată, el face parte din spectacol" (*ibid.*, p. 289). Aceasta înseamnă între altele că direcția sus-jos, care deține un rol foarte important

[1] „Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung", citat de Merleau-Ponty în *Phénoménologie de la perception*, p. 287.

în raportul nostru cu lumea, nu poate fi definită pornind de la axa de simetrie a corpului nostru, conceput ca organism fiziologic și sistem de reacții obiective; dovada o constituie faptul că corpul nostru se poate deplasa *în raport* cu susul și cu josul, care rămîn astfel *pentru mine* independente de poziția sa. Să însemne oare aceasta că verticalitatea există *în sine*? N-ar fi mai puțin eronat, deoarece experiența lui Wertheimer, sau aceea a lui Stratton despre vederea cu inversarea imaginii retiniene[1], arată dimpotrivă că putem într-adevăr vorbi despre direcții spațiale obiective, dar nu *absolute*, iar această imposibilitate este inevitabilă în măsura în care ne situăm *în interiorul percepției*, la fel cum nu puteam critica mai înainte percepția inegalității segmentelor decît ieșind din percepția însăși. Dar noua direcție spațială nu apare ca o modificare a celei vechi; totodată, în experiența lui Stratton, subiectul dotat cu ochelari care răstoarnă imaginea ajunge să se instaleze într-o direcție sus-jos în același timp vizuală și tactilă, care nu mai este observată ca inversul verticalei „obișnuite". Dimpotrivă, verticalitatea „nouă" este trăită ca verticalitate pur și simplu, adică tocmai ca direcție obiectivă a spațiului.

Găsim aici caracteristica însăși a *Gestalt*-ului: ea nu este *în sine*, adică nu există independent de subiectul care inserează în ea legătura cu lumea, nu este nici măcar *construită de eu*, în sensul simplist în care Condillac pretindea că trandafirul este construit prin legătura dintre datele diverselor cîmpuri senzoriale. Nu este absolută, deoarece experimentarea dovedește că o putem face să varieze: este cazul, de exemplu, al experienței clasice referitoare la oscilațiile atenției (crucea de Malta neagră înscrisă într-un cerc al cărui „fond" este alb); nu se referă doar la eu, pentru că ne dă un *Umwelt* obiectiv. Ceea ce nu se înțelegea în asociaționism era tocmai felul cum acest trandafir, alcătuit la nivel cortical și în mod imanent, poate fi sesizat, așa cum este efectiv, ca transcendent. Astfel, *Unwelt*-ul în care ne-am instalat prin

[1] Descrise și comentate de Merleau-Ponty, *ibid.*, pp. 282 ș. urm.

percepție este într-adevăr obiectiv, transcendent, însă nu este absolut, deoarece, într-un anume sens, putem spune pe bună dreptate că această obiectivitate noi i-o conferim *deja*; dar i o conferim la un nivel mai profund decît cel în care ni se înfățișează, la un nivel primordial pe care se bazează legătura noastră cu lumea.

Prin urmare, putem conchide că teoria formei s-a străduit să dezvăluie un *Lebenswelt* fundamental, dincoace de universul explicit și limpede în care deopotrivă atitudinea naturală și atitudinea științei naturale ne fac să trăim. Aceasta era ambiția însăși a lui Husserl, în ultimii ani, iar Merleau-Ponty ni se pare că urmează linia cea mai riguroasă a gîndirii fenomenologice cînd reia rezultatele teoriei *Gestalt*-ului și le interpretează în sensul pe care l-am arătat. Însuși faptul de a ne ocupa de problema percepției este un simptom: căci percepția este ceva prin care sîntem pe lume, sau ceva prin care „avem" o lume, după cum dorim, și constituie prin aceasta nucleul oricărei comprehensiuni filozofice și psihologice a omului. Or, teoria formei este și ea axată în principal pe percepție, iar gîndirea lui Husserl, la rîndul său, revenea constant, după cum se știe, la problema constituirii *lucrului*. Această convergență nu este întîmplătoare: ea se explică prin preocuparea pentru radicalitate care, dincoace de comportamentul însuși luat ca relație dintre subiect și *Umwelt*-ul său, caută să întemeieze această posibilitate pe un raport și mai originar: este esențial faptul că această originaritate a fost cercetată atît de psihologii formei cît și de fenomenologi, nu pornind de la organismul fiziologic, ci *în mijlocul raportului însuși*. Nu este necesar să căutăm explicația unuia dintre polii relației, deoarece în egală măsură relația însăși le conferă sens celor doi poli pe care-i unește. Regăsim astfel, inerentă conceptului de *Gestalt*, noțiunea centrală a fenomenologiei: intenționalitatea. Dar, evident, nu este vorba de intenționalitatea unei conștiințe transcendentale: este vorba mai degrabă de o „*Leben*", cum spunea Husserl, intenționalitatea unui subiect refugiat în lumea primordială, și de aceea Merleau-Ponty îi cercetează sursa în corpul însuși.

5. Problema corpului. — Oare întoarcerea la fiziologism nu înseamnă identificarea subiectului transcendental cu corpul, și oare nu urmăm astfel drumul lui Watson? Nu, dar nu este mai puțin adevărat că anumiți psihologi ai formei s-au simțit tentați de fiziologism și nu l-au evitat decît retrăgîndu-se pe poziția vecină a „fizicismului". Koffka, ocupîndu-se de raporturile dintre cîmpul fenomenal și cîmpul geografic, arată că și unul și celălalt se întemeiază pe lumea fizică și că știința fizică revelează în această lume fenomene de formă (de exemplu, distribuirea curentului electric într-un conductor). Or, dacă ne străduim să interpretăm *cauzele Gestalt*-urilor psihologice, adică să explicăm *de ce* nu este perceput cîmpul geografic, ci cîmpul fenomenal, trebuie într-adevăr să ne referim în ultimă analiză la *Gestalt*-uri fiziologice în care rezidă secretul acestei „deformări". Din pricina structurilor la care este supusă organizarea noastră nervoasă, lucrurile percepute au anumite constante: interpunerea acestor constante, sau *Gestalten*, între lume și eu *traduce* transformarea pe care sistemul meu fiziologic le-o aplică datelor fizice. Astfel, fizicii informațiilor vizuale îi corespunde o fiziologie a captării lor, iar acesteia totodată o psihologie a traducerii lor. Prin urmare, este necesar să stabilim ca ipoteză de lucru principiul unui *izomorfism* ce deschide calea unor cercetări *explicative*: simpla descriere comprehensivă a experienței trăite trebuie să se prelungească în interpretarea ei cauzală. Bineînțeles, nu este vorba de un paralelism desuet, știm actualmente, chiar după spusele fiziologilor, că nu este posibil ca unei localizări corticale să facem să-i corespundă o „reprezentare", și nici măcar o „funcție", bine izolată, dar știm în schimb că zonele corticale sînt interesate de influx conform anumitor structuri și că, la fel ca la nivelul psihologic, mult mai puțin importantă este incitarea moleculară decît distribuirea globală a influxului, adică raportul dintre zone, precum și echilibrul sau dezechilibrul sarcinii de influx. Neuronii nu funcționează ca niște unități, ci ca părțile unui întreg, și nu este posibil să explicăm comportamentul fiziologic al întregului pornind de la „elementele" sale. Aceste structuri regulatoare ce pot fi înțelese ele însele după modelul

regularităților fizice (noțiunea cîmpului de forță, de exemplu) clarifică structurile ce reglează nivelul periferic, adică psihic. Koffka și, după el, Guillaume se apropiau astfel de un behaviorism structuralist, și nu din întîmplare vocabularul celor două școli ajungea să fuzioneze.

Fenomenologii nu puteau fi satisfăcuți cu o asemenea fuziune, iar tocmai în această privință ia sfîrșit acordul pe care îl dădeau psihologilor obiectiviști. Într-adevăr, dacă trecem de la *comprehensiunea* structurilor la *explicarea* structurilor, abandonăm tot ceea ce era interesant referitor la conceptul de *Gestalt*, și anume că implică într-un anume fel o intenționalitate și că nu poate fi disociat de un *sens*. Atunci cînd Koffka se orientează către explicarea structurilor psihice prin morfologia nervoasă, el *inversează din nou adevărata problemă psihologică*: deoarece este clar că explicația chiar subtilă a fenomenelor fizico-chimice care „însoțesc" vederea nu poate da seamă de faptul însuși de a vedea. Dacă, în calitate de fiziolog, urmez pas cu pas traseul „excitației" provocate pe retină pînă la „centrul" vizual prin complexitatea releelor, apoi emisia de influx către zonele ce permit acomodarea etc., în zadar va fi schema mea cît mai adecvată faptelor, ea nu va putea niciodată să dea seamă de acest fapt fundamental, și anume că *eu văd*. „Am considerat un ochi mort în mijlocul lumii vizibile pentru a da seamă de vizibilitatea acestei lumi. Atunci cum să ne mai mirăm că conștiința, care este interioritate absolută, refuză să stabilească o corelație cu acest obiect?" (Sartre, *Ființa și neantul*, p. 367). Cu alte cuvinte, nu există legătură posibilă între corpul *obiectiv*, studiat de fiziolog, și conștiința *mea*; la acest nivel, orice întoarcere la fiziologie, așa cum s-a spus în legătură cu Watson, reintroduce contradicțiile insurmontabile ale problemei clasice a legăturii dintre suflet și trup. Dacă psihologia trebuie să fie la persoana întîi, ea nu poate însărcina fiziologia, știință la persoana a treia, cu soluționarea problemelor sale.

Trebuie să recunoaștem totuși că „interioritatea absolută" prin care Sartre compară conștiința cu corpul obiectiv nu face parte deloc din tradiția fenomenologică: interioritatea ne re-

aduce la introspecție și ne lasă pradă dilemei cam învechite a unei subiectivități netransmisibile și a unui obiectivism căruia îi lipsește scopul. În orice caz, există în poziția sartriană referitoare la această problemă, pe care o considerăm cheia tezei fenomenologice în psihologie, o tendință sigură de a disocia cu putere datele fiziologice de analiza intențională însăși: astfel, în *Imaginarul*, Sartre consacră o primă parte descrierii eidetice pure a conștiinței imaginative și, mărturisind că „descrierea reflexivă nu ne lămurește direct asupra materiei reprezentative a imaginii mentale“, trece, într-o a doua parte, la examinarea datelor experimentale: or, se întîmplă ca acestea să necesite o revizuire a descrierii fenomenologice. Totodată, în *Schița unei teorii a emoțiilor*, tentativele lui Dembo, psiholog al formei, de interpretare a furiei, de exemplu, în funcție de mediu înconjurător, de cîmp fenomenal de forțe și de echilibru al structurilor, sînt respinse de Sartre pentru că nu îndeplinesc intenționalitatea conștiinței constituante. În sfîrșit, în *Ființa și neantul* corpul propriu este depășit ca organism fiziologic și observat ca facticitate trăită, ca obiect pentru celălalt, dar și ca ceva prin care „interiorul meu cel mai intim“ se exteriorizează sub privirea celuilalt: „corpul meu este aici nu doar ca punctul de vedere că sînt, ci și ca un punct de vedere asupra căruia există în acest moment puncte de vedere pe care nu le-aș putea adopta niciodată; el îmi scapă din toate părțile“ (*Ființa și neantul*, p. 419); dacă *îmi* scapă, înseamnă că există un *eu* care nu este el. Astfel, disocierea dintre analiza intențională și datele fiziologice pare să presupună o disociere, și mai gravă, pentru că este o opțiune filozofică și nu doar o eroare metodologică, între conștiință și corp, sau mai degrabă între subiect și obiect. Integrarea corpului în subiectivitate sau a subiectivității în corp nu reușește să se facă în profunzime la Sartre, care aderă mai mult la opiniile transcendentalistului Husserl decît la cele ale lui Husserl din a treia perioadă: este vorba de același Husserl care respingea tezele psihologiei *Gestalt*-ului, deși aceasta se revendica de la el, pentru că, în opinia lui, noțiunea obiectivă de structură nu putea servi în nici un caz la descrierea subiectivității trans-

cendentale. Este evident că noțiunea de „sinteză pasivă“ este complet absentă din psihologia și filozofia sartriene, care i-ar reproșa fără îndoială că „pune spiritul în lucruri“, așa cum Sartre o impută de altfel marxismului.

6. Fenomenologie și fiziologie. — În schimb, psihologia fenomenologică a lui Merleau-Ponty acceptă dezvoltarea la nivelul fiziologic însuși, așa cum putem vedea încă de la *Structura comportamentului*. Noțiunea însăși de semnificație este secundară și are nevoie să fie întemeiată pe un contact mai originar cu lumea: „ceea ce diferențiază *Gestalt*-ul cercului de semnificația cercului e că a doua este recunoscută de o înțelegere care o generează ca loc al punctelor echidistante față de un centru, prima de un subiect familiar cu lumea sa și capabil să o observe, ca o modulație a acestei lumi, ca o fizionomie circulară“ (*Fenomenologia percepției*, p. 491). Astfel, *semnificația nu constituie referința psihologică ultimă, este ea însăși constituită*, iar rolul psihologiei percepției, de exemplu, e acela de a ști cum este constituit lucrul ca semnificație. E clar că lucrul este flux de *Abschattungen* (umbre), cum spunea Husserl, dar acest flux este unificat în unitatea unei percepții, adăuga el. Or, de unde vine această unitate, adică sensul care este acest lucru pentru mine? Dintr-o conștiință constituantă? „Dar atunci cînd înțeleg un lucru, de exemplu un tablou, eu nu operez actualmente sinteza, o întîmpin cu cîmpurile mele senzoriale, cîmpul meu perceptiv și, în cele din urmă, cu un tipic al întregii ființe posibile, un montaj universal privitor la lume [...]. Subiectul nu mai [trebuie] să fie înțeles ca activitate sintetică, ci ca ek-staz, iar orice operare activă de semnificație, sau de *Sinngebung*, apare ca derivată și secundară în raport cu această pregnanță a semnificației din semnele ce ar putea defini lumea“ (*Fenomenologia percepției*, p. 490). *Fenomenologia percepției* este o descriere subtilă și serioasă a acestui „montaj universal privitor la lume“. Metoda utilizată este foarte diferită de cea a lui Sartre: ea este o reluare punct cu punct a datelor experimentale, și mai ales a datelor clinice ale patologiei nervoase

și mentale. După propria mărturie a autorului, această metodă nu face altceva decît să o prelungească pe aceea pe care o folosește Goldstein în *Structura organismului*.

Să luăm cazul *afaziei*[1]. Ea este definită în mod clasic prin carența totală sau parțială a unei funcții a limbajului: carență a receptării limbajului vorbit sau scris (surzenia sau cecitatea verbală), carență a acțiunii de a vorbi sau de a scrie, această carență nefiind efectul vreunei tulburări receptoare sau motorii periferice. S-a încercat corelarea acestor patru funcții cu centri corticali și *explicarea* acestui comportament psihopatologic pe baza psihologiei nervoase centrale. Goldstein arată că aceste încercări sînt negreșit zadarnice, deoarece admit fără critică cvadripartiția limbajului ca ipoteză de lucru: or, aceste categorii (vorbirea, scrierea etc.) sînt cele de uz curent și nu au nici o valoare intrinsecă. Medicul, cînd studiază sindromul din perspectiva acestor categorii, nu se lasă ghidat de *fenomenele înseși*, ci se oprește la simptomele unei anatomii preconcepute și calchiate pe *anatomia psihologică* pe care simțul comun o strecoară sub comportament. El potrivește fiziologia în funcție de o concepție psihologică, iar aceasta nu este nici măcar elaborată în mod serios. În realitate, dacă continuăm examinarea simptomelor afaziei, constatăm că afazicul nu este un afazic pur și simplu. El știe de exemplu să numească culoarea roșie prin intermediul unei căpșune, cu toate că nu știe să numească culorile în general. Pe scurt, el știe să se folosească de un limbaj constituit, cel care ne face să trecem fără mediere și fără meditație de la o „idee“ la alta, dar atunci cînd, pentru a vorbi, trebuie să utilizeze categorii intermediare, afazicul este într-adevăr afazic, Prin urmare, nu complexul sonor pe care-l constituie cuvîntul lipsește în afazie, ci folosirea nivelului categorial; astfel o putem defini ca degradare a limbajului și cădere la un nivel automat. Tot astfel, bolnavul nu înțelege și nici nu reține o povestire, oricît

---

[1] Goldstein, „Analyse de l'apphasie et essence du langage“, *Journal de psychologie*, 1933. Pentru legăturile dintre psihopatologie și fenomenologie, vezi lucrările lui Binswanger, Jaspers și Minkowski, citate în *Fenomenologia percepției*, bibliografie.

de scurtă; el nu observă decît situația sa actuală, și orice situație imaginară îi este dată fără semnificație. Astfel, Merleau-Ponty, reluînd analizele lui Gelb și Goldstein, distinge în cele din urmă un *cuvînt vorbitor* și un *cuvînt vorbit*: afazicului îi lipsește productivitatea limbajului.

Nu căutăm aici o definiție a limbajului, ci expresia unei noi metode: lui Stein, care afirma că o fiziologie serioasă trebuie să se facă în termeni obiectivi, prin măsuri de cronaxie etc., Goldstein îi răspundea că această investigație fizico-chimică nu este mai puțin *teoretică* decît apropierea psihologică, care îi aparține; oricum, trebuie să reconstituim „dinamica comportamentului" și, întrucît există oricum o reconstituire, și nu pur și simplu o coincidență cu comportamentul studiat, trebuie utilizate toate abordările convergente. Așadar, nu găsim aici o condamnare a metodelor cauzale, trebuie „să urmărim în dezvoltarea sa științifică explicația cauzală pentru a-i preciza sensul și a o așeza la locul cuvenit în ansamblul adevărului. De aceea nu vom găsi aici nici o *respingere*, ci un efort de înțelegere a dificultăților proprii gîndirii cauzale" (*Fenomenologia percepției*, p. 13, notă). Atacurile împotriva obiectivismului pe care le găsim de exemplu în cartea lui Jeanson (*Fenomenologia*, Téqui, 1951) și reducerea fenomenologiei la o „metodă de subiectivare" (*ibid.*, p. 113) ni se par dezmințite de întreaga gîndire fenomenologică, începînd cu aceea a lui Husserl, care vizează *depășirea* alternativei obiectiv-subiectiv: în psihologie, această depășire se obține ca metodă prin reluarea descriptivă și comprehensivă a datelor cauzale, și ca „doctrină" prin conceptul de pre-obiectiv (*Lebenswelt*)[1]. Vom observa de asemenea abandonarea procedeelor inductive așa cum sînt stabilite în mod tradițional de logica empiristă: vom reveni asupra acestei probleme esențiale referitoare la sociologie; dar aici metoda preconizată și utilizată de Goldstein îndeplinește în totalitate *cerințele* fenomenologiei.

---

[1] Folosirea simultană a datelor experimentale și a analizei intenționale nu înseamnă, prin urmare, eclectism și, cu atît mai puțin, comoditate de metodă.

7. Fenomenologie și psihanaliză. — Raporturile dintre fenomenologie și psihanaliză sînt ambigue. Sartre, în paginile din *Ființa și neantul* în care își definește psihanaliza existențială (pp. 655–663), face esențialmente două critici psihanalizei freudiene: ea este *obiectivistă* și *cauzalistă*, utilizează conceptul incomprehensibil de *inconștient*. *Obiectivist*, Freud postulează, pe baza evenimentului traumatic și, prin urmare, a întregii istorii a nevroticilor, o „natură“, *libido*-ul; *cauzalist*, el admite o acțiune mecanică a mediului social asupra subiectului, pornind de la care elaborează, de exemplu, o simbolică *generală* permițînd decelarea sensului latent al unui vis în sensul său manifest, și aceasta independent de subiect (de „ansamblul semnificant“, spune Sartre). În sfîrșit, dacă este *inconștient*, cum poate fi *recunoscut* sensul unei nevroze în momentul în care bolnavul ajutat de analist înțelege de ce este bolnav? În mod și mai radical, cum ar putea avea un sens ceva inconștient, de vreme ce sursa oricărui sens este conștiința? În realitate, există o conștiință a tendințelor profunde, „mai bine zis, aceste tendințe nu se deosebesc de conștiință“ (p. 662). Noțiunile psihanalitice de rezistență, de refulare etc. implică faptul că sinele nu este cu adevărat un lucru, o natură (*libido*), ci subiectul însuși în totalitatea sa. Conștiința discerne tendința de refulat din tendința neutră, prin urmare, nu vrea să fie conștiință a acesteia, este rea-credință: o „artă de formare a conceptelor contradictorii, adică cele care unesc în ele o idee și negarea acestei idei“ (p. 95).

Dacă Merleau-Ponty nu reia această ultimă critică în *Fenomenologia percepției* (corpul ca ființă sexuată, pp. 180–198) nu este întîmplător. Vom fi remarcat că descrierea sartriană a relei-credințe face să intervină o știință *conceptuală*: cu Sartre, rămînem întotdeauna la nivelul unei conștiințe transcendentale pure. Dimpotrivă, Merleau-Ponty se străduiește să deceleze sintezele pasive din care conștiința își ia semnificațiile. „Psihanaliza existențială, scrie el, nu trebuie să servească drept pretext al restaurării spiritualismului.“ Și reia mai departe (p. 436): „Ideea unei conștiințe care să fie transparentă pentru sine și a cărei existență s-ar reduce la conștiința

pe care o are de a exista nu este atît de diferită de noțiunea de inconștient: de ambele părți este vorba de aceeași iluzie retrospectivă, introducem în eu cu titlul de obiect explicit tot ceea ce voi putea învăța în continuare despre mine însumi."

Dilema dintre „sine" și conștiința clară este, așadar, o falsă dilemă. Nu există inconștient, deoarece conștiința este întotdeauna prezentă celui de care este conștientă; visul nu este ansamblul de imagini al unui „sine" care și-ar dezvolta, în favoarea somnului conștiinței mele, propria dramă travestită. Este într-adevăr același eu care visează și care își amintește că a visat. Atunci visul este oare o licență pe care o acord impulsurilor mele, cu rea-credință, dacă știu ce visez? Nicidecum. Cînd visez, mă instalez în sexualitate, „sexualitatea este atmosfera generală a visului", astfel încît semnificația sexuală a visului nu poate fi „tematizată" în lipsa referinței nesexuale cu care pot stabili o corelație: simbolismul visului nu este simbolism decît pentru omul treaz, acesta observă incoerența din povestirea visului și se străduiește să-i confere simbolul unui sens latent; dar cînd visa, situația onirică devenea imediat semnificativă, non-incoerentă, dar nu mai mult identificată ca situație sexuală. A spune împreună cu Freud că „logica" visului se supune principiului plăcerii înseamnă a spune că, dezancorată din real, conștiința trăiește sexualul fără a-l situa, fără a-l putea ține la distanță sau a-l identifica — astfel încît „pentru îndrăgostitul care o trăiește, iubirea nu are nume, nu este un lucru pe care să-l putem desemna, nu este aceeași iubire despre care vorbesc cărțile și ziarele, este o semnificație existențială" (p. 437). Ceea ce Freud numea inconștient este în definitiv o conștiință care nu reușește să se observe pe sine ca fiind specificată, sînt „amăgit" într-o situație și nu mă înțeleg ca atare decît în măsura în care ies din ea, în măsura în care sînt într-o altă situație. Această transplantare a conștiinței este singura care permite în particular înțelegerea curei psihanalitice, deoarece, bazîndu-mă pe situația prezentă, și îndeosebi pe legătura mea trăită cu analistul (transfer), pot să identific situația traumatică trecută, să-i dau un nume și, în cele din urmă, să mă eliberez de ea.

Această revizuire a noțiunii de inconștient presupune evident să abandonăm o concepție deterministă a comportamentului și, în particular, a sexualului. Este imposibil să izolăm în mijlocul subiectului impulsuri sexuale care ar locui acolo și i-ar determina conduitele ca fiind cauze. Freud însuși, generalizînd sexualul cu mult dincolo de genital, știa că nu este posibil să țină seama, într-un comportament dat, de motivațiile „sexuale" și de motivațiile „nesexuale". Sexualul nu există în sine, el este un sens pe care eu îl dau vieții mele, iar „dacă istoria sexuală a unui om reprezintă cheia vieții sale, aceasta se datorează faptului că în sexualitatea omului se proiectează felul său de a fi față de lume, adică față de timp și față de ceilalți oameni" (p. 185). Nu există, prin urmare, o cauzare a comportamentului de către sexual, ci o „osmoză" între sexualitate și existență, deoarece sexualitatea este în mod constant prezentă în viața umană ca o „atmosferă ambiguă" (p. 197)[1].

---

[1] În Prefața pe care Merleau-Ponty a scris-o pentru lucrarea doctorului Hesnard, *L'œuvre de Freud*, Payot, 1960, vom găsi o nouă tematizare a „consonanței" între psihanaliză și fenomenologie: ideea conducătoare este că fenomenologia nu este o „filozofie a conștiinței" clară, ci actualizarea continuă și imposibilă a unei „Ființe onirice, prin definiție ascunsă"; în timp ce, în ceea ce o privește, psihanaliza încetează, datorită în special cercetărilor doctorului Lacan, de a mai fi neînțeleasă în calitate de psihologie a inconștientului: ea încearcă să articuleze „acest *atemporal*, acest *indestructibil* din noi care este, spune Freud, inconștientul însuși".

CAPITOLUL III

FENOMENOLOGIE ȘI SOCIOLOGIE

1. Explicația. — Înainte de a aborda problemele specific sociologice, din remarcile precedente putem trage deja o concluzie esențială asupra metodei din științele umaniste. În general, știința experimentală caută să stabilească relații constante între fenomene. Pentru a stabili că relația vizată este constantă, e indispensabil să multiplicăm observațiile și experimentele în care termenii pe care-i corelăm apar sau pot apărea. Astfel se justifică procedeele tradiționale descrise de Claude Bernard și Mill. Atunci cînd corelația dintre cei doi termeni este atestată de o frecvență satisfăcătoare, admitem că cei doi termeni sînt legați în mod constant *ceteris paribus*, adică, dacă sînt reunite anumite condiții; cercetarea se extinde, prin urmare, la o constelație de factori în mijlocul căreia constanta poate fi verificată. Epistemologia este astfel călăuzită spre abandonarea categoriei de cauză și a ideii corespunzătoare de înlănțuire unilineară; ea le înlocuiește cu conceptul mai flexibil de ansamblu de condiții sau de condiționare și cu ideea unui determinism în rețea. Dar această evoluție nu alterează obiectivul științei experimentale: explicația. Legea, sau relația constantă dintre un ansamblu de condiții și un efect, nu este prin ea însăși explicativă, deoarece nu răspunde decît la întrebarea cum și nu la întrebarea de ce; teoria, elaborată conform infrastructurii unui ansamblu de legi referitor la același sector al naturii, năzuiește să desprindă de aici *rațiunea* comună. Numai atunci spiritul poate fi satisfăcut, pentru că deține explicația tuturor fenomenelor subsumate în teorie prin intermediul legilor. Demersul explicativ ar trece,

așadar, neapărat printr-o inducție: aceasta, dacă ar fi să ne luăm după metodologia empiristă, ar consta în a ajunge de la observația faptelor la o relație constantă de succesiune sau de simultaneitate între unele dintre ele. Constanta referitoare la observație ar fi apoi universalizată în constantă absolută, pînă cînd observația o dezminte eventual.

Aplicată în cazul științelor umaniste, această metodă de cercetare a condițiilor nu prezintă la prima vedere nici o dificultate deosebită. Putem chiar spune că oferă garanții de obiectivitate. Astfel, Durkheim, propunînd tratarea faptelor sociale *ca* lucruri, încerca să elaboreze o metodă explicativă în sociologie: în *Regulile metodei sociologice* era vorba în mod explicit de stabilirea unor relații constante între „instituția" studiată și „mediul social intern", el însuși definit în termenii fizicii (densitate, volum). Durkheim se dovedea astfel fidel programului comtian al „fizicii sociale" și îndruma sociologia spre folosirea predominantă a statisticii comparate. Într-adevăr, era vorba de a corela o instituție dată cu diferite sectoare ale aceluiași mediu social sau cu diferite medii socialc și de a extrage, din studiul detaliat al corelațiilor astfel stabilite, constante pentru condiționarea acestei instituții. Generalizînd pînă la o nouă ordine, putem scrie atunci legi de structură socială. Fără îndoială că nu-l putem reduce pe Durkheim la această sociologie statică; el însuși a făcut uz de explicația genetică sau istorică în studiul său despre familie, de exemplu, iar în *Revista de metafizică și de morală* din 1937, făcea o precizare prin care deosebea problema genezei instituțiilor („care sînt cauzele care le-au suscitat") de problema funcționării lor („care sînt scopurile utile pe care le îndeplinesc, modul în care funcționează în societate, adică modul în care sînt aplicate de indivizi"). Sociologia întreprinde această dublă cercetare, ajutîndu-se, pentru al doilea punct, de statistică, iar pentru primul, de istoria și de etnografia comparată.[1] Nu este mai puțin adevărat că misiunea

---

[1] Vezi G. Davy, „L'explication sociologique et le recours à l'histoire d'après Comte, Mill et Durkheim", *R.M.M.*, 1949.

sociologică rămîne exclusiv explicativă, atît din punct de vedere longitudinal (geneza), cît și transversal (mediul). Determinismul este în rețea, dar întotdeauna e vorba de determinism.

Am găsi o atitudine metodologică sensibil paralelă în psihologie la obiectiviști.[1]

2. Comprehensiunea. — Împotriva acestei descrieri a științei, Husserl invoca, în același sens cu unii raționaliști ca Brunschvicg, insuficiența esențială a inducției. În realitate, ipoteza de constanță pe care empirismul crede că o *găsește* la sfîrșitul observațiilor este *construită* de spirit, eventual pe baza unei singure observații. Dintr-un mare număr de „cazuri" nu putem induce o lege; aceasta este o „ficțiune idealizantă" fabricată de fizician și care își extrage puterea explicativă nu din numărul faptelor pe care a fost construită, ci din claritatea pe care o conferă faptelor. Bineînțeles, această ficțiune va fi apoi supusă încercării experimentării, dar rămîne adevărat faptul că inducția și tratarea statistică nu pot, ele singure, să rezume tot procesul științific: acesta exprimă o muncă creatoare a spiritului. În *Krisis*, Husserl sublinia că Galilei stabilise deja o *eidetică* a obiectului fizicii și că nu putem obține legea căderii corpurilor inducînd universalul plecînd de la diversitatea experienței, ci numai prin „privirea" ce constituie esența de corp material (*Wesenschau*). Nu există știință care să nu înceapă prin stabilirea unei rețele de esențe obținute prin variații imaginare și confirmate de variații reale (experimentare). După ce s-a opus inducției științelor empirice, Husserl ajungea să facă din fenomenologia eidetică un moment al cunoașterii naturale. Prin urmare, este vorba de o falsificare a metodei fizice, și nu de această metodă însăși, pe care obiectiviștii, care sînt în realitate scientiști, încercau să o strecoare în rîndul științelor umaniste. Trebuie să disocicm o anumită logică a științei, așezată la loc de cinste de empirism și pozitivism, de practica științifică efectiv trăită,

[1] Vezi de ex. Guillaume, *Introduction à la psychologie*, Vrin, 1946.

pe care se cuvine mai întîi să o descriem în mod riguros. Atitudinea durkheimiană, de exemplu, este pătrunsă de prejudecăți comtiene: căci, dacă vrem să studiem existența unei instituții într-un grup dat, geneza sa istorică și funcția sa actuală în cadrul mediului, ele singure, nu o explică. Este indispensabil să definim *ceea ce* este această instituție. De exemplu, în *Formele elementare ale vieții religioase*, Durkheim asimilează viața religioasă și experiența sacrului; el arată că sacrul însuși își are originea în totemism, și că totemismul este o sublimare a socialului. Dar experiența sacrului constituie oare esența vieții religioase? Oare nu putem concepe (prin variații imaginare) o religie care să nu se întemeieze pe această practică a sacrului? Și, în sfîrșit, ce semnifică sacrul însuși? Constituirea esenței trebuie să corecteze în mod constant observația, fără de care rezultatele acesteia sînt lipsite de judecată și de valoare *științifică.*

Pe de altă parte, preocuparea obiectivistă din științele umaniste ascunde inevitabil vederii savantului natura a ceea ce studiază el; în fond, este vorba de o prejudecată, și nu întîmplător Merleau-Ponty, în *Cursul* deja citat, denunță, în concluzie, la Guillaume existența unor presupuneri „filozofice". Trebuie să mergem „la lucrurile înseși", să le descriem corect și să elaborăm pe baza acestei descrieri o interpretare a *sensului* lor; aceasta este singura obiectivitate veritabilă. A-l trata pe om ca pe un lucru, fie în psihologie, fie în sociologie, înseamnă a afirma *a priori* că așa-zisa metodă naturală este valabilă în același fel atît pentru fenomenele fizice cît și pentru fenomenele umane. Or, noi nu putem presupune aceasta. Dacă, așa cum ne îndemna adineauri Husserl, căutăm să descriem procedeele științelor umaniste, descoperim chiar în miezul întrebării că psihologul sau sociologul lansează spre psihic sau social teza unei modalități absolut originale: semnificația comportamentului studiat, individual sau colectiv. Această *postulare a sensului* este de obicei omisă în descrierea metodelor, mai ales dacă e vorba de metode obiectiviste: ea constă în a admite imediat că acest comportament *înseamnă* ceva sau că exprimă totuși o intenționalitate. Ceea ce de-

osebește de exemplu obiectul natural de obiectul cultural (o pietricică de un stilou) este că într-unul este cristalizată o intenție utilitară, pe cînd celălalt nu exprimă nimic. Bineînțeles, cazul obiectului cultural este relativ privilegiat, deoarece este tocmai o configurație materială *destinată în mod explicit* să satisfacă o nevoie: el este rezultatul muncii, adică al impunerii unei forme premeditate unei materii. Dar cînd ne aflăm în fața unui silex din epoca pietrei cioplite, sau în fața unui altar fenician, nu înțelegem dintr-o dată destinația acestor obiecte, ne întrebăm în legătură cu această destinație; continuăm totuși să presupunem că există o destinație, că există un sens al acestor obiecte. Înțelegem că există semnificație în fenomenele umane, chiar dacă, și poate mai ales dacă, nu înțelegem imediat care este această semnificație. Ceea ce am spus despre afazie adineauri implica o astfel de teză: în fond, trebuia să arătăm, pornind de la observația descrisă corect, că comportamentul afazic este într-adevăr un comportament, conține adică un sens; iar problema psihopatologică nu mai era atunci doar stabilirea unor relații dintre condiții caracterizînd sindromul afazic, ci perceperea ansamblului acestor condiții în unitatea comportamentului afazic, *înțelegînd* semnificația profundă și, dacă ne putem exprima astfel, ante-conștiențială a acestui comportament. Nu abordăm niciodată un fenomen uman, adică un comportament, fără să-i lansăm întrebarea: ce semnificație are? Iar veritabila metodă a științelor umaniste nu este de a reduce acest comportament, cu sensul pe care-l are, la condițiile sale, și de a-l descompune acolo, ci de a răspunde în cele din urmă la această întrebare, utilizînd datele de condiționare explicitate de metodele obiective. A explica cu adevărat, în cadrul științelor umaniste, înseamnă a lămuri.

Obiectivismul simulează că o percepție pur „exterioară“ a comportamentului individual sau colectiv este nu doar posibilă, ci dezirabilă. Se cuvine, subliniază el, să nu avem încredere în interpretările spontane cu care învestim comportamentul observat. Și este evident că comprehensiunea imediată pe care o avem despre cutare tînără care stă retrasă,

cum se spune, în colțul ei, la bal sau la joc, nu prezintă vreo garanție de adevăr. Aceste tipuri de comprehensiune „evidentă“ și spontană rezultă în realitate din sedimentările complexe ale istoriei noastre individuale și ale istoriei culturii noastre; cu alte cuvinte, trebuie atunci să facem sociologia și psihologia observatorului pentru a-i înțelege comprehensiunea. Dar acesta nu este un motiv pentru a desființa totodată orice comprehensiune, și pentru a rivaliza cu revendicarea durkheimiană: el înlătură problema, dar nu o rezolvă. Între subiectivismul simplist care echivalează cu distrugerea oricărei științe sociale sau psihologice și obiectivismul brutal ale cărui legi nu își ating pînă la urmă scopul, există loc pentru o *reluare* a datelor explicative care să se străduiască să le exprime unitatea de semnificație latentă. Freud înțelesese aceasta. Nucleul de sens nu se atinge dintr-o dată și tocmai aceasta subliniau fenomenologii cînd, de acord cu obiectivismul, criticau introspecția. Dar, atunci cînd J. Monnerot, de exemplu, urmînd direcția fenomenologiei, scrie că „comprehensiunea este evidență imediată, explicația-justificare, ulterioară, a prezenței unui fenomen prin existența presupusă a altor fenomene“ (*Faptele sociale nu sînt lucruri*, p. 43), evident el compară două atitudini incomparabile, deoarece comprehensiunea, ca percepție evidentă și imediată a sensului gestului prin care măcelarul își aruncă pe cîntar carnea, nu poate face nici un serviciu sociologiei: mai degrabă i-ar face un deserviciu, așa cum sensul manifest al unui vis ascunde analistului tot atît cît traduce sensul său latent. O sociologie comprehensivă nu poate face uz de această comprehensiune, iar toată cartea lui Monnerot este un vast nonsens referitor la cuvîntul „a înțelege“, așa cum apare cînd trebuie precizat din ce este constituită această „sociologie comprehensivă“: îl atacăm pe Durkheim (nu fără naivitate, de altfel), dar cu ce îl înlocuim? Am avut deja ocazia să observăm că un anumit subiectivism este boala infantilă a fenomenologiei. Fără îndoială că din această maladie se poate face o sociologie.

3. Socialul originar, baza comprehensiunii. — Această digresiune metodologică ne conduce la esența însăși a pro-

blemei sociologice propriu-zise, cel puțin așa cum o pune fenomenologia. Această problemă, înainte de a fi o problemă de metodă, este o problemă de ontologie: numai o definiție eidetică adecvată a socialului permite o abordare experimentală fecundă. Aceasta nu înseamnă, așa cum am notat deja în alte privințe, că este bine să elaborăm *a priori* o „teorie" a socialului, nici să forțăm datele științifice pînă la exprimarea unor concluzii care concordă cu eidetica. În realitate, această eidetică indispensabilă trebuie să se edifice în decursul explorării faptelor înseși, precum și în continuarea ei. Ea este o critică, dar, cum spunea Husserl, orice critică își arată deja cealaltă față, pozitivitatea.

Or, comprehensiunea despre care tocmai am vorbit, funciară oricărei științe antropologice, exprimă raportul meu fundamental cu semenul. Cu alte cuvinte, orice antropolog proiectează existența unui sens a ceea ce studiază. Acest sens nu se reduce la o funcție de utilitate, de exemplu, el nu poate fi identificat corect decît dacă este raportat la omul sau la oamenii studiați; există, prin urmare, în orice știință umanistă „postulatul" implicit al comprehensibilității omului de către om; în consecință, raportul de la observator la observat, în științele umaniste, este un caz al raportului de la om la om, de la mine la tine. Așadar, orice antropologie, și îndeosebi sociologia, conține în ea însăși o socialitate originară, dacă vrem să înțelegem prin aceasta raportul prin care subiectele sînt date unele altora. Această socialitate originară, ca teren al oricărei științe antropologice, necesită o explicație, ale cărei rezultate vor putea fi reluate după aceea pentru a lămuri știința socială însăși. „Socialul este deja aici cînd îl cunoaștem sau îl judecăm... Înaintea actului conștiinței, socialul există în taină și ca solicitare" (*Fenomenologia percepției*, p. 415). Să reamintim elaborarea teoretică a problemei semenului, deja schițată în legătură cu Husserl[1]: cum se face că nu-mi percep semenul ca pe un obiect, ci ca pe un *alter ego*? Ipoteza clasică a raționamentului analogic presupune ceea ce trebuia

[1] Vezi mai sus, pp. 31 ș. urm.

ea să explice, așa cum o arată Scheler (*Esența și forma simpatiei*), discipolul lui Husserl. Căci proiectarea asupra conduitelor semenului a trăirilor corespunzînd, pentru mine, acelorași conduite implică, pe de o parte, ca semenul să fie perceput ca *ego*, și anume ca subiect capabil să resimtă trăiri pentru sine, și, pe de altă parte, ca eu însumi să mă surprind ca văzut „din afară“, și anume ca un altul pentru un *alter ego*, deoarece aceste „conduite“ pe care le asimilez celor ale semenului pe care-l observ, eu nu pot, ca subiect, decît să le trăiesc, și nu să le percep din exterior. Există deci o condiție fundamentală pentru a fi posibilă comprehensiunea aproapelui: să nu fiu eu însumi pentru mine o pură transparență. Această problemă a fost stabilită în legătură cu corpul[1]. Dacă într-adevăr ne încăpățînăm să situăm raportul cu semenul la nivelul conștiințelor transcendentale, este clar că numai un joc de destituire sau de degradare reciprocă se poate institui între aceste conștiințe constituante. Analiza sartriană a noțiunii pentru-celălalt (*pour-autrui*), care este făcută esențialmente în termeni de conștiință, se oprește inevitabil la ceea ce Merleau-Ponty numește „ridicolul de la un solipsism la mai multe“. „Celălalt, scrie Sartre, ca privire nu este decît atît, transcendența mea transcendată“ (*Ființa și neantul*, p. 321). Prezența celuilalt se traduce prin rușinea mea, teama mea, mîndria mea, iar raporturile mele cu semenul nu pot fi decît de tip destitutiv: iubire, limbaj, masochism, indiferență, dorință, ură, sadism. Dar rectificarea pe care Merleau-Ponty o aduce acestei interpretări ne reorientează în problematica semenului: „în realitate, privirea semenului nu ne transformă în obiect decît dacă și unul și celălalt ne retragem în străfundurile naturii noastre gînditoare, dacă ne facem și unul și celălalt privirea inumană, dacă fiecare își simte acțiunile nu reluate și înțelese, ci observate ca și cele ale unei insecte“ (*Fenomenologia percepției*, p. 414). Trebuie să coborîm mai jos de *gîndirea* aproapelui și să regăsim posibilitatea unui raport originar de comprehensiune, fără de care sentimentul de

---

[1] Vezi mai sus, pp. 60 ș. urm.

solitudine și conceptul de solipsism înseși n-ar avea nici un sens pentru noi. În consecință, trebuie să descoperim anterior oricărei separări o coexistență dintre mine și celălalt într-o „lume“ intersubiectivă, pe tărîmul căreia socialul însuși capătă sens.

Este tocmai ceea ce ne învață psihologia copilului, care este deja o sociologie. Începînd cu vîrsta de șase luni, experiența corpului propriu al copilului se dezvoltă; Wallon notează în concluzia observațiilor sale că este imposibil să deosebim la copil o cunoaștere interoceptivă (cenestezică) a corpului său de o cunoaștere „din afară“ (de exemplu, prin imaginea dintr-o oglindă sau imaginea speculară); vizualul și interoceptivul sînt confundate, există un „tranzitivism“ prin care copilul se identifică cu imaginea din oglindă: copilul crede în același timp că este acolo unde se simte și acolo unde se vede. Totodată, cînd este vorba de corpul celuilalt, copilul se identifică cu celălalt: *ego*-ul și *alter*-ul sînt confundate; Wallon caracterizează această perioadă prin sintagma „sociabilitate incontinentă“, iar Merleau-Ponty, reluînd-o și prelungind-o[1], prin aceea de sociabilitate sincretică. Această nediferențiere, această experiență a unei lumi intermediare în care nu există perspective egologice, se exprimă în limbajul însuși, mult după ce a fost operată reducția de la imaginea speculară la o „imagine“ fără realitate. „Primele cuvinte-fraze ale copilului au în vedere conduite și acțiuni aparținînd atît semenului cît și lui însuși“ (*ibid.*). Perceperea propriei sale subiectivități ca perspectivă absolut originală nu vine decît mai tîrziu, și în orice caz eul nu este folosit decît atunci cînd copilul a înțeles „că formulele tu și tine pot fi adresate atît lui însuși cît și semenului“, și că fiecare poate spune eu (observația lui Guillaume). În timpul crizei de la trei ani, Wallon notează anumite comportamente caracterizînd depășirea „tranzitivismului“: dorința de a acționa „de unul singur“, inhibiția sub privirile celorlalți, egocentrismul, duplicitatea,

---

[1] „Les relations avec autrui chez l'enfant“, curs 1950–51, *Bulletin de Psychologie*, nov. 1964.

atitudinile de tranzacție (îndeosebi în cazul dăruirii și al furtului jucăriilor). Wallon demonstrează că tranzitivismul nu este totuși suprimat, el se prelungește dincolo de distanțarea de semen, și de aceea Merleau-Ponty se opune tezei lui Piaget conform căreia pe la doisprezece ani copilul ar efectua *cogito*-ul „și ar ajunge la adevărurile raționalismului". „Trebuie ca, într-un fel, copiii să aibă dreptate în fața adulților sau a lui Piaget, și ca gîndurile barbare ale primei vîrste să rămînă ca o cucerire indispensabilă sub cele ale vîrstei adulte, dacă trebuie să existe pentru adult o lume unică și intersubiectivă" (*Fenomenologia percepției*, p. 488).

Merleau-Ponty arată că într-adevăr iubirea, de exemplu, constituie o expresie a acestei stări de indiviziune cu celălalt, și că tranzitivismul nu este abolit la adult, cel puțin în ordinea sentimentelor. Remarcăm diferența față de concluziile sartriene. „Esența raporturilor dintre conștiințe nu este *Mitsein*-ul, este conflictul", scria autorul lucrării *Ființa și neantul* (p. 502). O analiză fenomenologică pare să arate că, dimpotrivă, pe baza științelor umaniste, ambiguitatea raportului cu celălalt, așa cum am ridicat-o ca problemă teoretică, își capătă *sensul* într-o *geneză* a aproapelui pentru mine: *sensurile* aproapelui pentru mine sînt sedimentate într-o istorie care nu este în primul rînd a mea, ci o istorie a mai multora, o tranzitivitate, și în care punctul meu de vedere se desprinde încet (prin conflict, bineînțeles) din lumea intermediară originară. Dacă pentru mine există social este pentru că eu fac parte la origine din social, iar semnificațiile pe care le proiectez inevitabil asupra conduitelor celuilalt, dacă știu că le înțeleg sau că trebuie să le înțeleg, înseamnă că celălalt și cu mine am fost și rămînem cuprinși într-o rețea unică de conduite și într-un flux comun de intenționalități[1].

---

[1] Este clar că ancheta la nivelul psihologiei copilului și reluarea de către Merleau-Ponty a rezultatelor sale merg în același sens cu reflecția heideggeriană asupra *Mitsein*-ului, criticată de Sartre (*Ființa și neantul*, pp. 303 ș. urm.). Dar ne putem însuși critica prin care Sartre consideră drept o afirmație fără fundament teza heideggeriană, adăugînd că „ar trebui să explicăm tocmai această coexistență". Prin reluarea datelor experimentale, *Mitsein*-ul este dacă

4. Fenomenologie și sociologie. — Prin urmare, nu s-ar putea pune problema definirii socialului ca obiect. „Este tot atît de fals să ne situăm în societate ca un obiect în mijlocul altor obiecte, precum și să situăm societatea în noi ca obiect de gîndire, iar de ambele părți greșeala constă în tratarea socialului ca obiect“ (*ibid.*, p. 415). Monnerot anunță cu mare zarvă că „nu există societate; este adevărat, în măsura în care ea nu are o realitate vizibilă în același fel ca individul, iar ideea de a lua totul ca atare nu este nouă; dar de aici la descompunerea faptelor sociale în comportamentele individuale, și la încorporarea sociologismului durkheimian în „psihologia socială“ pur și simplu, nu este decît un pas, pe care îl fac mulți sociologi moderni, aparent prea puțin conștienți de gravitatea lui; căci socialul nu mai este atunci redus decît la o reprezentare individuală, el este un social pentru mine și după mine, iar ancheta sociologică nu mai are ca obiect modalitățile reale ale *Mitsein*-ului, ci ceea ce gîndesc despre aceste modalități individualitățile investigate. Am putea găsi mii de exemple ale acestei alunecări în sociologia contemporană; să-l reținem pe acela al anchetelor lui Warner sau Centers asupra claselor sociale[1]. Astfel problemele sociologice sînt escamotate; în acest sens înclină remarcile lui Monnerot, a căror soliditate teoretică nu poate fi pusă la îndoială. Ce sociologie propune deci fenomenologia?

Încă o dată, ea nu propune *o* sociologie[2]. Ea propune o reluare, o reinterpretare critică și constructivă a cercetărilor

---

nu *explicat*, ceea ce de altfel nu poate fi conceput în antropologie, măcar *explicitat*, dezvăluit și dezvoltat în sensul său originar. Vom remarca faptul că această originaritate era în același timp genetică și ontică.

[1] Vezi un valoros studiu critic al lui A. Touraine, „Classe sociale et statut socio-économique“, *Cahiers internationaux de sociologie*, XI, 1951.

[2] Evident, putem vorbi despre o „școală fenomenologică“ în sociologie; Scheler, Vierkandt, Litt, Schütz, Geiger ar fi reprezentanții ei. (Cf. de exemplu Cuvillier, *Manuel de sociologie*, I, pp. 49 ș. urm., 162 ș. urm.. și bibliografiile.) În realitate, toate atacurile lansate asupra acestor tentative, mai mult „filozofice“ decît sociologice, sînt justificate în fond. Atunci cînd Mauss pretindea ca sociologia generală să nu intervină decît în concluzia cercetărilor concrete, mergea în sensul fenomenologiei contemporane, așa cum vom vedea în curînd. În orice caz, cercetarea unei socialități *originare* nu are drept consecință faptul că definiția societății este anterioară examinării formelor sale concrete.

sociologice. Nu există o sociologie fenomenologică, există o filozofie care „nu vorbește, ca sociologia, decît despre lume, oameni și spirit (Merleau-Ponty, „Filozoful și sociologia", *Semne*, p. 138); dar această filozofie se deosebește de orice sociologie pentru că nu își obiectivează obiectul, ci pentru că tinde să-l *înțeleagă* la nivelul tranzitivismului revelat de știința copilului. Fără îndoială, atunci cînd este vorba de societăți arhaice, această operație nu este ușoară: analiza intențională nu ne mai revelează ceva ca lumea noastră, ci o lume ale cărei structuri profunde ne scapă. Totuși, n-am putea să le afirmăm incomprehensibilitatea, iar Lévy-Bruhl însuși, care o făcuse la început, renunța în *Carnetele* sale postume. Cît despre Husserl, încă din 1935 el scria aceluiași Lévy-Bruhl în legătură cu *Mitologia primitivă*: „Este o misiune posibilă și de mare importanță, este o misiune nobilă să ne proiectăm într-o umanitate închisă în socialitatea ei vie și tradițională, și să o înțelegem cum, în viața ei socială totală și pornind de la ea, această umanitate stăpînește lumea, care nu este pentru ea o « reprezentare a lumii », ci lumea care pentru ea este reală" (citat de Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 135). Totodată, trebuie să urmăm direcția interpretării pe care Claude Lefort[1] o dă celebrului studiu al lui Mauss despre *Aptitudine*[2], împotriva lecturii structuraliste pe care înțelege să o dea Lévi-Strauss în Introducerea sa: căci este sigur că Mauss mergea mai mult în sensul unei comprehensiuni a aptitudinii decît în acela al unei sistematizări formale a tensiunilor sociale sau interpersonale inerente aptitudinii. Comentariul lui Lefort, care încearcă să lămurească aptitudinea în lumina dialecticii hegeliene a conștiințelor aflate în conflict, are o tendință fenomenologică. Pentru fenomenolog, socialul nu este obiect în nici un fel; el este perceput ca trăire și, în acest caz, ca și adineauri în psihologie, trebuie să descriem în mod adecvat această trăire pentru a-i reconstitui sensul: dar, la rîndul ei, această descriere

---

[1] „L'échange et la lutte des hommes" (1951), *Les formes de l'histoire*, Gallimard, 1978.

[2] În *Sociologie et anthropologie*, P.U.F., 1950.

nu se poate face decît pe baza unor date sociologice, ele însele rezultate ale unei obiectivări prealabile a socialului.

5. Individ și societate. Problema etnologică. — Remarcile anterioare cu privire la socialul originar, considerat ca dimensiune de existență, și care ne-au condus la psihologia copilului, au părut, poate, să militeze în favoarea unei degradări a socialului în individual. Anumite fragmente din *Fenomenologia percepției* de Merleau-Ponty pot sugera de asemenea acest lucru. În realitate, fenomenologia, corelată cu cercetările sociologice și etnologice concrete, năzuiește, pornind de la ele, la depășirea antinomiei tradiționale dintre individ și societate. Bineînțeles, nu este vorba de suprimarea specificității științelor sociologice și psihologice: fenomenologia se aliniază, în ce privește această problemă, la poziția definită de Mauss în articolul său „Raportul dintre psihologie și sociologie“[1], și care preconizează o simbioză a celor două discipline fără fixarea unei frontiere rigide.

Or, aici ca și în psihologie, rezultatele elaborării teoretice converg cu cercetările independente: astfel, școala culturalistă americană ajunge *în fapt* să abandoneze categoriile solidificate și contrare de individ și societate. Atunci cînd Kardiner reia și extinde cercetările Corei du Bois despre cultura insulelor Alor în lumina categoriei de „basic personality“, el schițează simultan o metodă de abordare, ce evită inconsecvențele gîndirii cauzale și reductive, și o teorie a infrastructurii *neutre* pe care se edifică atît psihicul cît și socialul. Această bază neutră corespunde destul de bine exigențelor unei „existențe anonime“ care ar fi o coexistență anonimă, impusă de reflecția fenomenologică asupra *Mitsein*-ului și raportului dintre pentru sine și pentru celălalt. Kardiner se consacră (în virtutea unui postulat psihanalitic și chiar psihologist asupra căruia vom reveni) descrierii experienței totale a copilului în mediul său cultural, apoi stabilirii unor corelații între această ex-

---

[1] *Ibidem*, nota 2, p. 80.

periență și instituțiile acestui mediu, în sfîrșit concluziei că ultimele funcționează ca proiecții ale acesteia.

Femeile din Alor fac munca de producție (agrară); la paisprezece zile de la naștere, copilul este de obicei lăsat pe mîna celui aflat în preajmă (frate mai mare, rude îndepărtate, vecini); hrănit în mod neregulat, el suferă de foame și nu poate corela suprimarea eventuală a acesteia cu imaginea mamei sale; primii săi pași nu sînt îndrumați, nici măcar încurajați; dimpotrivă, cei din jur îl ridiculizează, îi provoacă eșecurile, îl descurajează; sistemul pedepselor și recompenselor este fluctuant, imprevizibil, și interzice orice stabilizare a conduitelor; controlul sexualității este inexistent. Putem schița astfel caracteristicile personalității fundamentale: „sentiment de nesiguranță, lipsă de încredere în sine, neîncredere față de celălalt și incapacitatea unui atașament afectiv solid, inhibiția bărbatului în fața femeii, lipsa unui ideal, incapacitatea de a face o treabă pînă la capăt"[1]. În corelația cu această personalitate, anumite instituții sînt aparent derivate din aceste frustrări familiale: caracterul vag și slaba intensitate a religiei ca dogmă și ca practică se explică prin slăbiciunea supraeului; credința în personaje, în spirite benefice se bazează pe experiența părăsirii trăită în copilărie; neglijența și absența inițiativei în tehnicile artistice sau chiar de construcție exprimă slăbiciunea personalității; instabilitatea căsniciei și frecvența divorțurilor, anxietatea masculină în fața femeii, inițiativa exclusiv feminină în relațiile sexuale, importanța tranzacțiilor financiare monopolizate de bărbați și care le provoacă deseori acestora inhibiții sexuale — traduc ostilitatea bărbaților față de femei, înrădăcinată în istoria copilăriei, precum și agresivitatea, anxietatea și neîncrederea cu care este înconjurată și impregnată creșterea copilului. Kardiner a făcut, prin intermediul unor psihologi care nu-i cunoșteau concluziile, teste

---

[1] Lefort, „La méthode de Kardiner", *C.I.S.*, X, p. 118. Vom nota caracterul negativ al fiecărui factor. Oare nu în mod implicit este definită personalitatea fundamentală referitor la cea a culturii noastre și în contrast cu ea? Această relativitate este inevitabilă la nivelul comprehensiunii, ea îi creează posibilitatea.

Rorschach asupra locuitorilor din Alor: rezultatele merg în același sens cu interpretarea sa; de altfel, examinarea unor întîmplări de viață confirmă încă o dată, dacă mai era nevoie, corelația stabilită între experiența copilăriei și integrarea în cultură.

Am folosit în repetate rînduri termenul de corelație pentru a unifica datele istoriei individuale cu cele ale culturii colective. Trebuie să precizăm acest termen care rămîne ambiguu. Kardiner îl folosește atunci cînd face deosebirea dintre instituții primare și instituții secundare; primele „sînt cele care pun problemele de adaptare fundamentale și inevitabile. Instituțiile secundare rezultă din efectul instituțiilor primare asupra structurii personalității de „bază"[1]. Astfel, pentru a ne rezuma la instituția „religie", la Alor, unde domnește „abandonarea" copilului, *ego*-ul rămîne amorf și se dovedește incapabil să alcătuiască imaginea zeilor; în timp ce în Insulele Marchize, unde educația este suplă și neglijentă, elaborarea și practica religioase sînt secundare, cu toate că gelozia motivată de indiferența maternă se proiectează în basmele în care Muma Pădurii deține un rol important; la Tanala, în schimb, educația patriarhală riguroasă și controlul sever al sexualității se exprimă printr-o religie în care ideea de destin este foarte constrîngătoare. Vedem cum Kardiner corelează instituțiile secundare, de exemplu religia, cu personalitatea de bază, nu într-un mod pur mecanic, ci ca un psihanalist, utilizînd conceptele de proiecție și de motivație. Cît despre personalitatea de bază, structura ei este comună tuturor membrilor unei culturi date: ea este pînă la urmă cel mai bun mijloc de *a înțelege* această cultură.

Evident, în formulările lui Kardiner există și ambiguități: este clar îndeosebi, iar această critică deja clasică este esențială, că educația nu e o instituție primară decît pentru copil, nu și pentru personalitatea de bază în general. Primar și secundar par să desemneze o ordine de succesiune temporală, dar acest timp nu poate fi cel al culturii înseși, ale cărei

---

[1] Citat de Lefort, *ibid*., p. 121.

structuri instituționale pretindem că le izolăm, ci este cel al individului psihologic. În realitate, educația în Alor depinde cu strictețe de nivelul de trai al femeilor, acesta la rîndul lui trimite, dacă vrem să înțelegem, la societatea globală, incluzînd instituțiile sale „secundare". Așadar, personalitatea de bază nu poate fi înțeleasă ca *intermediară* între primar și secundar, chiar dacă este vorba de o interrelație de motivații și nu de o cauzalitate lineară: căci în zadar continuăm la maximum detectarea rețelei complexe a motivațiilor din care este făcută o cultură, nu ajungem niciodată la date primare care să constituie o infrastructură răspunzătoare de stilul culturii examinate. Putem doar să spunem împreună cu Lefort că *în cadrul personalității de bază capătă un sens instituțiile înseși*, și că numai perceperea adecvată a acesteia de către etnolog permite înțelegerea culturii pe care o caracterizează. Această personalitate este o totalitate integrată, și dacă o anume instituție se modifică, întreaga structură a personalității se pune în mișcare: de exemplu, la cei din Tanala, trecerea de la cultura uscată la cultura umedă a orezului modifică nu doar regimul proprietății, ci și structura familială, practica sexuală etc. Aceste modificări nu sînt de înțeles decît plecînd de la sensul pe care cei din Tanala îl proiectează asupra culturii orezului, iar acest sens nu începe să se contureze decît plecînd de la sursa oricărui sens care este personalitatea de bază. Prin urmare, aceasta constituie într-adevăr „socialitatea vie" din care Husserl făcea obiectivul sociologului, ea este ceva prin care oamenii coexistă efectiv „în" societate, este, dincolo de instituții, „cultura culturantă" (Lefort). Astfel individul nu există ca entitate specifică, de vreme ce el *semnifică* socialul, așa cum o arată întîmplările de viață, iar societatea, cu atît mai puțin, nu există în calitate de în-sine coercitiv, din moment ce ea *simbolizează* istoria individuală.

Cercetările obiective, dacă sînt „reluate", ne pot restitui, așadar, adevărul socialului, așa cum pot demasca adevărul psihicului. Acest adevăr, aceste adevăruri sînt inepuizabile deoarece aparțin oamenilor concreți: Mauss o știa; dar el mai știa că sînt ușor de înțeles datorită categoriilor de semnificație. Cul-

turalismul rămîne în ceea ce îl privește prea supus categoriilor cauzale ale psihanalizei, corectate deja de Merleau-Ponty în legătură cu sexualitatea. Adevărul omului nu poate fi descompus, nici măcar în sexualitate și societate, și de aceea orice abordare obiectivă nu trebuie să fie respinsă, ci redresată. Mai mult decît oricare alta, istoria, știință totală, va confirma aceste rezultate.[1]

[1] În *Ambiguités de l'anthropologie culturelle*: introducere în opera lui Kardiner, care constituie Introducerea la ediția franceză a lucrării *L'Individu dans sa societé*, Gallimard, 1969, și care este reluată în *Les Formes de l'Histoire*, Gallimard, 1978, Claude Lefort se arată foarte sever față de pozitivismul lui Kardiner, atît în abordarea faptului social cît și în folosirea noțiunilor freudiene.

CAPITOLUL IV

FENOMENOLOGIE ȘI ISTORIE

1. Istoricul. — În primul rînd, există o ambiguitate a termenului istoric care desemnează atît realitatea istorică cît și știința istorică. Această ambiguitate exprimă un echivoc existențial, și anume că subiectul științei istorice este de asemenea o ființă istorică. Vom înțelege de îndată că întrebarea „cum este posibilă o știință istorică?“, de care ne ocupăm aici, este strîns legată de întrebarea „oare ființa istorică trebuie și își poate transcende natura de ființă istorică pentru a percepe realitatea istorică în calitate de obiect de știință?“ Dacă numim această natură istoricitate, a doua întrebare devine: oare istoricitatea istoricului este compatibilă cu o percepere a istoriei satisfăcînd condițiile științelor?

Mai întîi, trebuie să ne întrebăm despre însăși conștiința istoriei; cum ajunge la conștiință obiectul Istorie? Nu poate fi o experiență naturală asupra desfășurării timpului, nu pentru că „se află în istorie“ este temporal subiectul, ci, „dacă nu există și nu poate exista decît istoric, e pentru că este temporal în adîncul ființei sale“[1]. Ce ar însemna de fapt o istorie *în* care s-ar afla subiectul, un obiect *istoric în sine*? Să împrumutăm de la Heidegger exemplul unei mobile vechi, lucru istoric. Mobila este lucru istoric nu doar pentru că este obiect eventual al științei istorice, ci în sine. Dar ce anume, în sine, îl face istoric? Faptul că este totuși întrucîtva ceea ce era? Nici măcar atît, de vreme ce s-a transformat, s-a degradat etc. Prin urmare, faptul că este „vechi“, ieșit din uz? Dar poate să nu

[1] Heidegger, *Sein und Zeit*.

fie așa, deși este mobilă veche. Atunci ce este *trecut* în această mobilă? „Lumea“ din care făcea parte, răspunde Heidegger; astfel acest lucru supraviețuiește și astăzi, și prin aceasta este el prezent și nu poate fi decît prezent; dar ca obiect aparținînd unei lumi trecute, acest obiect prezent este trecut. În consecință, obiectul este într-adevăr istoric în sine, dar în mod secundar; el este istoric numai pentru că proveniența sa se datorează unei umanități, unei subiectivități care a fost prezentă. Dar atunci această subiectivitate, la rîndul ei, ce semnifică pentru ea faptul că a fost prezentă?

Iată-ne, așadar, trimiși înapoi de la istoricul secundar la un istoric primar, sau mai bine zis originar. Dacă condiția istoricului mobilei nu rezidă în mobilă, ci în istoricul umanității în care această mobilă își avea locul, ce condiții ne garantează că acest istoric este originar? A spune că conștiința este istorică nu înseamnă doar a spune că există ceva ca un fel de timp pentru ea, ci și că *ea este timp*. Or, conștiința este întotdeauna conștiință a ceva, iar o elucidare atît psihologică cît și fenomenologică a conștiinței va actualiza o serie de intenționalități, adică de conștiințe ale (*consciences de*). În acest sens conștiința este flux de trăiri (*Erlebnisse*), care sînt toate în prezent. Dinspre partea obiectivă nu există nici o garanție de continuitate istorică; dar, către polul subiectiv, care este condiția de posibilitate a acestui flux unitar de trăiri? Cum putem trece de la trăiri multiple la eu, din moment ce în eu nu există nimic altceva decît aceste trăiri? „Deși se împletește în acest mod particular cu toate trăirile sale, eul care le trăiește nu este totuși deloc ceva care să poată fi considerat *pentru sine* și tratat ca un obiect *propriu* de studiu. Dacă facem abstracție de modalitățile sale de a se raporta și de modalitățile sale de a se comporta [...], el nu are nici un conținut pe care să-l putem explicita: el este în sine și pentru sine indestructibil: eu pur și nimic mai mult“ (Husserl, *Ideen I*, p. 271). Problema la care duce elaborarea problemei științei istorice este așadar: de vreme ce Istoria nu poate fi dată subiectului de către obiect, înseamnă că subiectul este istoric el însuși, nu din întîmplare, ci la origine. Ca urmare, cum este

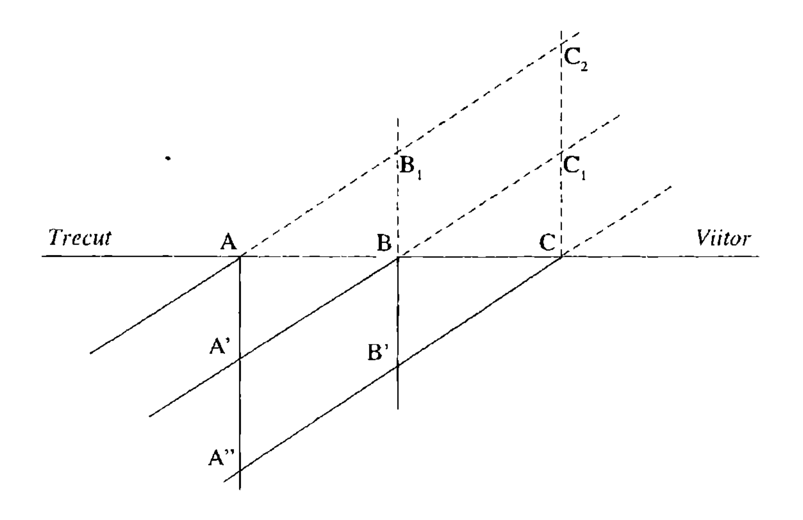
compatibilă istoricitatea subiectului cu unitatea și totalitatea sa? Această întrebare despre unitatea unei succesiuni este valabilă și în cazul istoriei universale.

O formulă celebră a lui Hume poate lămuri mai mult această problemă: „Subiectul nu este nimic altceva decît o serie de stări care se gîndește pe ea însăși." Regăsim aici seria de *Erlebnisse*. Unitatea acestei serii ar fi dată de un act de gîndire imanentă acestei serii; dar acest act, așa cum notează Husserl, se adaugă seriei ca un *Erlebniss* suplimentar, pentru care trebuie o nouă percepere sintetică a seriei, adică o nouă trăire: atunci ne vom afla în primul rînd în fața unei serii neterminate și, mai ales, a cărei unitate va fi mereu în discuție. Or, unitatea eului nu este în discuție. „Nu cîștigăm nimic transportînd timpul lucrurilor în noi, dacă reînnoim « în conștiință » eroarea de a-l defini ca o succesiune de prezenturi" (Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, p. 472), prin aceasta se străduiește fenomenologia să se detașeze de bergsonism. Este clar că trecutul este ca noeză un „acum" *în același timp* cu un „nu mai" ca noemă, viitorul un „acum" în același timp cu un „nu încă", și, prin urmare, nu trebuie să spunem că timpul se scurge *în* conștiință, dimpotrivă, conștiința este cea care, plecînd de la prezentul ei, desfășoară sau constituie timpul. Am putea spune că conștiința intenționalizează acum *ceva*-ul a cărui conștiință este după modul nu mai, după modul nu încă sau, în sfîrșit, după modul prezenței.

Dar atunci conștiința ar fi contemporană cu toate timpurile, dacă desfășoară timpul plecînd de la prezentul ei: o conștiință constitutivă a timpului ar fi atemporală. Pentru a evita imanența nesatisfăcătoare a conștiinței față de timp, ajungem la o imanență a timpului față de conștiință, adică la o transcendență a conștiinței față de timpul care lasă neexplicată temporalitatea acestei conștiințe. Într-un sens, n-am făcut nici un pas de la punerea inițială a problemei; conștiința, și mai ales conștiința istorică, învăluie timpul și, totodată, este învăluită de timp. Dar, într-un alt sens, am elaborat problema fără a-i prevedea soluția, preocupați să o formulăm corect: timpul, și în consecință istoria, nu poate fi perceput

în sine, trebuie să fie trimis la conștiința pe care o are despre istorie; relația imanentă a acestei conștiințe față de istoria ei nu poate fi înțeleasă nici orizontal, ca serie care se dezvoltă, căci dintr-o multiplicitate nu se poate extrage o unitate, nici vertical, ca conștiință transcendentală formulînd istoria, căci dintr-o unitate atemporală nu obținem o unitate temporală.

2. Istoricitatea. — Ce este, prin urmare, temporalitatea conștiinței? Să ne întoarcem la descrierea „lucrurilor înseși", adică la conștiința timpului. Mă aflu într-un cîmp de prezențe (această hîrtie, această masă, această dimineață); acest cîmp se prelungește ca orizont de retenții (țin încă „în mînă" începutul acestei dimineți) și se proiectează ca orizont de pretenții (această dimineață se termină cu o masă). Or, aceste orizonturi sînt mobile: acest moment care era prezent, și *în consecință care nu era formulat ca atare*, începe să se profileze la orizontul cîmpului meu de prezențe, îl percep ca trecut apropiat, nu sînt despărțit de el întrucît îl recunosc. Apoi el se îndepărtează și mai mult, eu nu îl mai percep imediat, pentru a pune din nou stăpînire pe el trebuie să străbat o nouă distanță. Merleau-Ponty (*Fenomenologia percepției,* p. 477) împrumută de la Husserl (*Zeitbewusstsein*, § 10) esențialul schemei de mai jos, în care linia orizontală exprimă seria de prezenturi, liniile oblice schițele acelorași prezenturi văzute dintr-un prezent ulterior, liniile verticale schițele succesive ale unui același prezent. „Timpul nu este o linie, ci o rețea de intenționalități." Cînd din A alunec în B, îl țin pe A în mînă prin A' și așa mai departe. Vom spune că problema este numai amînată: trebuia să explicăm unitatea fluxului trăirilor, așadar trebuie să stabilim unitatea verticală dintre A' și A, apoi dintre A'' și A' și A etc. Înlocuim problema unității dintre B și A cu cea a unității dintre A' și A. Aici Merleau-Ponty, după Husserl și Heidegger, stabilește o distincție fundamentală pentru problema conștiinței istorice: în amintirea *intenționată* și evocarea *voluntară* a unui trecut îndepărtat există într-adevăr loc pentru sinteze de identificare ce îmi permit, de exemplu, să corelez *această* bucurie cu momentul provenienței sale, adică să o localizez.



Dar această operație intelectuală însăși, care este proprie istoricului, presupune o unitate naturală și primordială prin care pe A însuși îl ating în A'. Vom spune că A este modificat de A' și că memoria transformă ceva a cărui memorie este, afirmație banală în psihologie. La care Husserl răspunde că acest scepticism, care se află la baza istoricismului, se neagă pe sine ca scepticism, de vreme ce sensul modificării implică *să știm în ce fel s-a modificat acel ceva*, adică A în persoană[1]. Există, prin urmare, un fel de *sinteză pasivă* a lui A cu schițele sale, subînțelegîndu-se că acest termen nu explică unitatea temporală, ci permite să se formuleze corect problema acesteia.

Trebuie să notăm totuși că atunci cînd B devine C, B devine și B', și că simultan A, deja căzut în A', cade în A''. Altfel spus, întregul meu timp se mișcă. Acel ceva următor, pe care nu-l puteam percepe decît prin intermediul unor schițe opace, ajunge să mi se întîmple în persoană, C_2 „cade" în C_1, apoi se transmite în C în cîmpul meu de prezență, iar,

---

[1] Aceasta trimite la descrierea reflecției și la apărarea valorii sale. Cf. mai sus, pp. 51 ș. urm.

întrucît meditez asupra acestei prezențe, deja C se schițează pentru mine ca „nu mai" în timp ce prezența mea este deja în D. Or, dacă totalitatea este oferită dintr-o dată, înseamnă că *nu există o problemă veritabilă de unificare după aceea a seriei de trăiri.* Heidegger arată că această modalitate de a pune problema (sinteză *a posteriori* a unei multiplicități de stări) caracterizează existența neautentică, cea care este existența „pierdută în Noi". Realitatea umană (*Dasein*), spune el, „nu se pierde pentru a se aduna cumva după aceea, în afara distracției, nici pentru a inventa în întregime o unitate care dă coerență și adună" (*Sein und Zeit*, *loc. cit.*, p. 198). „Temporalitatea, scrie el mai departe, se temporalizează ca viitor care se duce în trecut venind în prezent" (citat de Merleau-Ponty, p. 481). Prin urmare, nu trebuie să explicăm unitatea timpului interior; fiecare acum reia prezența unui „nu mai" pe care-l duce în trecut, și anticipează prezența unui „nu încă" ce-l va alunga de-acolo; prezentul nu este închis, el se transcende spre un viitor și spre un trecut, acum-ul meu nu este niciodată, cum spune Heidegger, o in-sistență, o ființă cuprinsă într-o lume, ci o existență sau măcar un ek-staz, iar, în cele din urmă, eu sînt o temporalitate[1] pentru că sînt o intenționalitate deschisă.

Înainte de a trece la problema științei istorice, o remarcă asupra acestei afirmații se impune: oare înseamnă ea că timpul este subiectiv și că nu există timp obiectiv? La această întrebare putem răspunde în același timp și da și nu: da, timpul este subiectiv, pentru că timpul are un sens, și dacă are unul, este pentru că noi sîntem timp, așa cum lumea nu are sens pentru noi decît pentru că sîntem lume prin corpul nostru etc., iar aceasta este una din principalele lecții ale fenomenologiei. Dar, totodată, timpul este obiectiv, deoarece nu-l constituim prin actul unei gîndiri care ar fi ea însăși scutită de aceasta;

---

[1] Teoria husserliană a „Prezentului Viu", așa cum se desprinde din lucrări inedite, este expusă de Tran-Duc-Thao, *op. cit.*, pp. 139 ș. urm. Vezi de asemenea excelenta Introducere a lui J. Derrida la *L'origine de la géométrie*, trad. Derrida, P.U.F., 1962.

timpul, ca și lumea, este întotdeauna un *deja* pentru conștiință, și de aceea timpul, nu mai mult decît lumea, nu ne este transparent; întrucît trebuie să o explorăm pe aceasta, trebuie să „parcurgem" timp, adică să ne dezvoltăm temporalitatea dezvoltîndu-ne pe noi înșine: nu sîntem subiectivități închise în ele însele, a căror esență ar fi definită sau definibilă *a priori*, pe scurt niște monade pentru care devenirea ar fi un accident monstruos și inexplicabil, ci devenim ceea ce sîntem și sîntem ceea ce devenim, nu avem o semnificație care poate fi determinată cu precizie o dată pentru totdeauna, ci *o* semnificație în curs, și de aceea viitorul nostru este relativ nedeterminat, de aceea comportamentul nostru este relativ imprevizibil pentru psiholog, de aceea sîntem liberi.

3. Filozofia istoriei. — Știm actualmente cum există istorie pentru conștiință: prin faptul că este ea însăși istorie. Orice reflecție serioasă asupra științei istorice trebuie să înceapă cu acest început; R. Aron (*Introduction à la philosophie de l'histoire**, Gallimard, 1938), consacrînd astfel un capitol studiului cunoașterii de sine, ajunge la același rezultat: „sîntem conștienți de identitatea noastră peste timp. Ne simțim întotdeauna aceeași ființă indescifrabilă și evidentă, al cărei singur spectator vom fi pe veșnicie. Dar impresiile care asigură stabilitatea acestui sentiment ne este imposibil să le traducem, chiar să le sugerăm" (p. 59). Există un eșec al psihologului obiectivist care vrea să-mi definească istoria, care este esențialmente neterminată, adică nu poate fi definită; eu nu sînt obiect, ci un proiect; eu nu sînt doar ceea ce sînt, ci și ceea ce voi fi, precum și ceea ce vreau să fi fost și să devin. Dar această istorie care există pentru conștiință nu se epuizează în conștiința istoriei sale; istoria este și „istoria universală", nemaireferindu-se la *Dasein*, ci la *Mitsein*, este istoria oamenilor.

Nu reluăm întrebarea: cum există un *alter ego* pentru *ego*? Ea este implicată, așa cum am văzut, în toate științele uma-

---

* Versiunea în lb. română a acestei cărți a apărut recent, la Editura Humanitas, în traducerea lui Horia Gănescu (*n. ed.*).

niste. Ne vom interesa doar de modul specific în care obiectul istorie se prezintă istoricului.

El se prezintă prin semne, rămășițe, monumente, povestiri, un material posibil. Mobila despre care vorbea Heidegger trimite deja prin ea însăși la lumea din care provine. Există o cale deschisă spre trecut, anterioară studiului științei istorice: semnele însele ne deschid această cale, noi alunecăm imediat de la aceste semne la sensul lor, ceea ce nu înseamnă că știm dintr-o erudiție explicită sensul acestor semne și că tematizarea științifică nu adaugă nimic înțelegerii noastre; însă această tematizare, această construcție a trecutului este, cum se spune, o reconstrucție, trebuie ca semnele de la care pornește tematizarea să conțină deja în ele însele sensul unui trecut, altfel cum să deosebim discursul istoricului de o fabulație? Regăsim aici rezultatele elucidării sensului; prin istorie, noi mergem în întîmpinarea unei lumi culturale, pe care va trebui desigur să o reconstituim și să o restituim printr-o muncă de reflecție (Aron), dar și această lume culturală merge în întîmpinarea noastră ca lume culturală; rămășița, monumentul, povestirea îl trimit pe istoric, pe fiecare după felul său, la un orizont cultural în care se schițează universul colectiv despre care mărturisește, iar această percepere a ființei istorice a semnelor nu este posibilă decît pentru că există o istoricitate a istoricului. „Nici gruparea, nici selecționarea, nici garantarea materialelor nu pun în mișcare întoarcerea spre « trecut », dar toate acestea presupun deja [...] istoricitatea existenței istoricului. Această istoricitate întemeiază în mod existențial istoria ca știință, pînă în dispunerile cel mai puțin evidente, pînă în aranjamentele care sînt « lucruri de meserie »“ (*Sein und Zeit*, *loc. cit.*, p. 204). Iar R. Aron: „Toate analizele care urmează sînt dominate de afirmația că omul nu este doar în istorie, ci că poartă în el istoria pe care o explorează“ (*loc. cit.*, p. 11). În consecință, semnele se prezintă istoricului învestite imediat cu un sens de trecut, dar acest sens nu este transparent și, din această cauză, o elaborare conceptuală în istorie este necesară. „Istoria nu aparține ordinului vieții, ci al spiritului“ (Aron, *ibid.*, p. 86). Prin urmare, istoricul, pe baza acestei puneri în mișcare, nu trebuie să dezvăluie legi sau eveni-

mente individuale, ci „posibilitatea care a fost efectiv existentă în trecut“ (Heidegger, *loc. cit.*, p. 205). Dar pentru a ajunge aici, indiferent ce crede Heidegger în această privință, istoricul trebuie să reconstruiască folosind concepte. „Or, spune Aron, avem întotdeauna de ales între sisteme multiple, deoarece ideea este în același timp imanentă și transcendentă vieții“, să înțelegem prin aceasta că există „în interiorul“ unei deveniri istorice date o semnificație a acestei deveniri (o „logică“ economică, sau spirituală, sau juridică etc.), dar că această semnificație sau această „logică“ trebuie să fie revelată printr-un act al istoricului care echivalează cu o alegere a acestei deveniri. Această alegere este explicită sau nu, dar nu există știință istorică să nu se sprijine pe o filozofie a istoriei. Nu putem reproduce aici analizele minuțioase ale lui Raymond Aron.

S-ar spune că necesitatea ca istoricul să elaboreze în mod conceptual devenirea nu angajează o filozofie, ci o metodologie științifică. Nu, răspunde Aron, pentru că realitatea istorică nu este esențialmente constituită, cum este realitatea fizică, ci esențialmente deschisă și neterminată; există un discurs coerent al fizicii deoarece există un univers fizic coerent, chiar și pentru fizician; dar universul istoric, chiar dacă e coerent, pentru istoric această coerență este întotdeauna nedeterminată, deoarece acest univers nu este închis. Fără îndoială că Waterloo a trecut, iar istoria Primul Imperiu s-a încheiat; dar dacă abordăm ca atare acest moment al devenirii, îl scăpăm tocmai deoarece pentru actori, a căror lume încercăm să o restituim (această „posibilitate care a fost efectiv existentă în trecut“), acest moment se profila pe un orizont echivoc de contingente posibile. Ulterior declarăm căderea Imperiului necesară, dar înseamnă să recunoaștem că facem atunci istoria acestei Istorii plecînd de la un observator, care este el însuși istoric, deoarece spunem „ulterior“: în consecință, istoria pe care o facem nu este o știință transcendentală. Ce este atunci? „Știința istorică este o formă a conștiinței pe care o comunitate o capătă despre ea însăși“ (Aron, *op. cit.*, p. 88), inseparabilă ca atare de situația istorică în cadrul căreia se elaborează și de voința savantului însuși. Interpretările date unui același

moment al devenirii sînt variabile în funcție de momentul devenirii în care sînt date. Evul Mediu nu era același pentru secolele al XVII-lea și al XIX-lea. Dar este oare imposibil să examinăm, ca prim postulat al efortului istoricului, o interpretare care ar fi adecvată realului interpretat? Nu, răspunde din nou R. Aron, deoarece sau această interpretare definitivă ar fi după modelul cauzal al științelor naturii (economism simplist, de exemplu), iar o asemenea interpretare nu poate să surprindă ansamblul realului istoric, să se aplice unei deveniri totale, să țină, în cele din urmă, de un demers liber care întrece cutare „factor"; sau ar fi, după modelul „comprehensiunii", apropierea trecutului prin surprinderea sensului său, dar tocmai acest sens nu ne este dat într-un mod imediat transparent. Cauzalitatea și comprehensiunea își au fiecare propriile limite. Pentru depășirea acestor limite trebuie să emitem o ipoteză asupra devenirii totale, care nu numai că reia trecutul, dar și percepe prezentul istoricului ca trecut, adică profilul asupra unui viitor; trebuie să creăm o filozofie a istoriei. Dar folosirea acestei filozofii este condiționată de o istorie a filozofiei, care exprimă la rîndul său ceva imanent timpului unei gîndiri care s-ar vrea atemporală. Prin urmare, marxismul, de exemplu, nu apare atunci ca o știință, ci ca o ideologie, nu ca o cunoaștere obiectivă, ci ca o ipoteză despre viitor emisă de oameni politici. Atunci cădem oare în istoricism, adică în acceptarea unei deveniri fără semnificație, care atrage după sine și scepticism, și fatalism, și indiferență? Nici măcar, de vreme ce istoricul însuși este istoricește legat de criza pozitivismului, iar tezele sale, negative, nu pot fi considerate mai mult decît altele absolut adevărate: ca orice scepticism, el se neagă pe sine.

4. Știință istorică și istoricitate. — Ne dăm seama în care direcție se angaja R. Aron; el reprezenta destul de bine ceea ce am numi aripa dreaptă a fenomenologiei și, cu toate că studiul său nu a avut nimic comun cu cartea lui Monnerot deja citată, exercita asupra istoriei o reducție comparabilă, prin intelectualismul care o inspira, cu aceea pe care această lucrare o aplica sociologiei. Este evident că o interpretare

mecanicistă a Istoriei trebuie respinsă; dar nu este mai puțin adevărat că o metodă comprehensivă nu se prelungește neapărat într-un *sistem* filozofic.

Desigur, absența oamenilor care erau animați de acest *Mitsein*, spre care se întoarce istoricul, face ca misiunea lui să fie mai complexă decît aceea a etnologului; dar nu este mai puțin adevărat că acest sincronism care a fost „epoca" istorică examinată conține un sens ce trebuie înțeles, fără de care n-ar face parte *din* istoria umană. Trebuie ca într-un fel acest sens să ne solicite, să existe, așadar, de la această epocă la a noastră și la noi înșine o comunicare originară, o complicitate; iar aceasta garantează în principiu posibilitatea unei înțelegeri a acestui trecut. În definitiv, R. Aron insista, după Dilthey, asupra discontinuității devenirii, astfel încît la sfîrșit, din cînd în cînd, pasajul gîndirii comprehensive se astupa, și trebuia ca istoricul să facă uz de un ansamblu de concepte pe care-l proiecta orbește asupra trecutului, așteptînd reacția ca un chimist empiric; dar această discontinuitate nu există, deoarece există o istorie, adică tocmai o reluare neîncetată a trecutului lor de către oameni și o propensiune spre viitor; suprimarea continuității istorice înseamnă negarea existenței sensului în devenire; or, trebuie să existe sens în devenire, nu pentru că oamenii gîndesc acest sens, sau născocesc sisteme ale sensului istoriei, ci pentru că oamenii trăind, și trăind împreună, secretă sens.

Acest sens este ambiguu, în măsura în care este tocmai în devenire. Așa cum nu există o semnificație căreia să-i putem califica fără recurs o subiectivitate, deoarece aceasta este lansată spre un viitor în care posibilitățile de a o defini sînt deschise ceva mai mult, tot așa sensul (direcția) unei conjuncturi istorice totale nu poate fi determinat cu precizie o dată pentru totdeauna, deoarece societatea globală care este afectată din această cauză nu poate fi considerată ca un lucru ce evoluează conform legilor mecanicii, iar unei etape din acest sistem complex nu-i succedă *o* etapă, ci un evantai de eventualități. Posibilitățile nu sînt nenumărate, și de aceea există sens în istorie, dar ele sînt mai multe, și de aceea acest sens nu se descifrează fără dificultate. În sfîrșit, acest viitor

deschis aparține ca deschidere conjuncturii prezente înseși, el nu îi este adăugat, ea se prelungește în el ca și în propria-i esență, o grevă generală nu este doar ceea ce este, ea este de asemenea, și nu mai puțin, ceea ce o să devină; dacă se soldează cu eșecul și reculul clasei muncitoare, va fi înțeleasă ca o tresărire reprimată, ca o luptă de ariergardă, sau ca un avertisment, în funcție de natura etapei următoare, sau dacă se transformă în grevă politică, ea capătă un sens explicit revoluționar; în toate cazurile sensul ei definitiv se redefinește din aproape în aproape în decursul desfășurării istorice, și de aceea nu are la drept vorbind un sens definitiv, deoarece această desfășurare nu se încheie.

Eroarea lui R. Aron provine din faptul că el situează sensul istoriei la nivelul gîndirii acestui sens, și nu la nivelul acestui sens trăit, așa cum ni-l dezvăluia adineauri sociologia.[1] Tot astfel, dificultățile întîlnite de istoric pentru restituirea nucleului semnificant al unei perioade, această „cultură culturantă" pornind de la care „logica" devenirii oamenilor transpare limpede în timpul evenimentelor și le organizează într-o mișcare, oare aceste dificultăți nu sînt acelea ale etnologului? Bineînțeles, în măsura în care istoricul se leagă de societăți „istorice", lui îi revine sarcina de a revela mai mult *rațiunea* mișcării, de a dezvălui evoluția unei culturi, de a-i rezuma posibilele deschideri în fiecare etapă a sa. Așa cum trebuia printr-o „transpunere imaginară să înțelegem cum societatea primitivă își închide viitorul, devine fără să fie conștientă de transformare și, întrucîtva, se constituie în funcție de stagnarea ei", tot astfel trebuie „să ne situăm în desfășurarea societății progresive pentru a percepe evoluția sensului, mulțimea posibilităților, dezbaterea încă deschisă" (Lefort, *art. cit.*, *Temps Modernes*, feb. 1951).

Deci nu pentru că istoricul este cuprins el însuși în istorie, iar gîndirea lui este, la rîndul ei, un eveniment, istoria pe care

---

[1] Regăsim aceeași atitudine în *L'Opium des intellectuels* (Calmann-Lévy, 1955), în care R. Aron se referă în termenii următori la discutarea sensului istoriei: „Istoria are, în ultimă analiză, sensul pe care i-l atribuie filozofia noastră" (p. 171).

o construiește el nu este validată, și nici această gîndire nu poate fi adevărată și trebuie să se mulțumească cu exprimarea unei *Weltanschauung* tranzitorie. Atunci cînd Husserl protestează împotriva doctrinei istoriciste și cere filozofiei să fie o *știință riguroasă*, el nu se străduiește să definească un adevăr exterior istoriei, ci, dimpotrivă, rămîne în centrul înțelegerii sale a adevărului[1]: acesta nu este un obiect atemporal și transcendent, el este trăit în fluxul devenirii, va fi corectat la nesfîrșit de alte trăiri, este, prin urmare „omnitemporal", în curs de realizare, și putem spune despre el ceea ce afirma Hegel: este un rezultat — totuși cu nuanța că știm istoria fără sfîrșit. Istoricitatea istoricului și angrenarea lui într-o coexistență socială nu interzic ca știința istorică să fie făcută, *ci, dimpotrivă, constituie condițiile posibilității sale*. Iar atunci cînd R. Aron conchide că „posibilitatea unei filozofii a istoriei se confundă în cele din urmă cu posibilitatea unei filozofii în pofida istoriei" (*op. cit.*, pp. 320–321), el admite implicit o definiție dogmatică a adevărului atemporal și imuabil. Acesta se află într-adevăr în centrul întregii sale gîndiri, angajează un întreg sistem filozofic latent și se dovedește radical contradictoriu față de perceperea adevărului în mișcare, pe care Husserl o exprima cu putere în ultima sa perioadă.

Fenomenologia nu propune, așadar, o filozofie a istoriei, însă răspunde afirmativ la întrebarea pe care o puneam la începutul acestui capitol, dacă cel puțin nu vrem să restrîngem sensul cuvîntului știință la mecanism, și dacă ținem cont de revizuirea metodologică ce a fost schițată în legătură cu sociologia. Ea propune o reluare reflexivă a datelor științei istorice, o analiză intențională a culturii și a perioadei definite de această știință, și reconstituirea *Lebenswelt*-ului istoric concret, datorită căreia transpare sensul acestei culturi și al acestei perioade. Acest sens nu poate fi în nici un caz presupus, iar istoria nu se interpretează prin intermediul unui asemenea „factor", fie că este politic, economic sau rasial; sensul este latent deoarece este originar, trebuie recîștigat fără

---

[1] Cf. mai sus, p. 36.

vreo presupunere, dacă ne lăsăm îndrumați de „lucrurile înseele". Această posibilitate de a percepe din nou semnificația unei culturi și a devenirii sale se bazează în principiu pe istoricitatea istoricului. Faptul că fenomenologia s-a situat ea însăși în istorie, și că o dată cu Husserl[1] s-a identificat ca șansă de a salva rațiunea ce definește omul, că a încercat să se introducă nu doar printr-o meditație logică pură, ci și printr-o reflecție asupra istoriei prezente, arată că nu s-a înțeles pe sine ca o filozofie exterioară timpului sau ca o știință absolută ce rezumă o istorie încheiată. Ea se înfățișează ca un moment în devenirea unei culturi și nu își vede *adevărul* contrazis de *istoricitatea* sa, deoarece ea face din însăși această istoricitate o poartă închisă asupra adevărului său.

Această semnificație istorică pe care și-o atribuie fenomenologia este contestată tocmai de marxism, care îi atribuie altă semnificație, foarte diferită.

5. Fenomenologie și marxism. — a) *A treia cale.* — Se cuvine mai întîi să subliniem opozițiile *insurmontabile* ce separă fenomenologia și marxismul. Marxismul este un materialism. El susține că materia constituie singura realitate și că conștiința este o formă materială particulară. Acest materialism este dialectic: materia se dezvoltă conform unei mișcări a cărei cauză se află în suprimarea, păstrarea și depășirea etapei anterioare de către etapa următoare: conștiința este una dintre aceste etape. Din perspectiva care în acest caz este și a noastră, aceasta înseamnă mai ales că orice formă *materială* conține în ea însăși un *sens*; acest sens există independent de orice conștiință „transcendentală". Hegel observase prezența acestui sens afirmînd că tot realul este rațional, dar îl imputa unui pretins Spirit a cărui realizare nu erau decît natura și istoria. Dimpotrivă, marxismul refuză să separe, așa cum fac toate formele de idealism, ființa și sensul.

Desigur, fenomenologia celei de-a treia perioade husserliene pare la rîndul ei să refuze această separare, de exemplu

[1] Cf. *Krisis*; mai sus, pp. 33 ș. urm.

atunci cînd Merleau-Ponty, care este reprezentantul său cel mai remarcabil, vorbește de „acea pregnanță a semnificației din semnele care ar putea defini lumea". Dar toată problema este de a ști despre care „lume" e vorba. Am avut grijă să notăm chiar aici că lumea la care ajunge în cele din urmă meditația husserliană asupra adevărului nu trebuie confundată cu lumea „materială". ea se definește mai degrabă, așa cum am făcut-o, plecînd de la conștiință, sau cel puțin de la subiectul constituant. Husserl spunea că constituirea lumii, așa cum se produce în devenirea subiectivității, se bazează pe *Lebenswelt*, pe o lume originară cu care această subiectivitate se află „în legătură" pe calea unor sinteze pasive. Schiță de empirism, conchide Jean Wahl în această privință (*R.M.M.*, 1952). Noi nu credem aceasta, deoarece întotdeauna era vorba de o subiectivitate *redusă* și de o lume care nu mai era aceea a realității naturale; deoarece Husserl nu voia să cadă la rîndul său în greșelile denunțate de atîtea ori de empirism. După cum susține pe bună dreptate Thao, „realitatea naturală care se dezvăluie în profunzimile trăirii nu mai este aceea care se prezenta conștiinței spontane înainte de reducție" (*op. cit.*, p. 225). Realitatea despre care este vorba e cea pe care, după Merleau-Ponty, am numit-o existență, lume originară etc.; și, o dată cu fenomenologia, am avut întotdeauna mare grijă să o eliberăm de orice percepție obiectivistă posibilă. Această realitate nu este deci obiectivă, nici subiectivă; ea este *neutră* sau măcar ambiguă. Realitatea lumii naturale anterioare reducției, adică în cele din urmă *materia*, este în sine lipsită de sens în ce privește fenomenologia (cf. Sartre); diferitele sfere ale ființei sînt disociate, așa cum notează din nou Thao, și de exemplu „materia prelucrată de om nu mai este materie, ci « obiect cultural »" (*ibid.*, pp. 225–226). Această materie nu-și va căpăta sensul decît din categoriile care o instituie ca realitate fizică, astfel încît în cele din urmă ființa și sensul sînt separate avînd în vedere separarea diferitelor regnuri ale ființei. Sensul trimite exclusiv la o subiectivitate constituantă. Dar, la rîndul ei, această subiectivitate trimite la o lume neutră, care este ea însăși în devenire și în care toate sensurile realității se con-

stituie conform genezei lor (*Sinngenesis*). În consecință, conchide Thao, contradicția fenomenologiei pare intolerabilă. Căci este clar că această lume neutră care deține sensul sedimentat al oricărei realități nu poate fi decît natura însăși, sau mai degrabă materia în mișcarea sa dialectică. Într-un sens, rămîne adevărat că lumea de dinaintea reducției nu este aceea pe care o regăsim după analiza subiectivității constituante: prima este într-adevăr un univers mistificat în care omul se alienează, dar nu este tocmai realitatea; realitatea este acest univers regăsit la sfîrșitul descrierii fenomenologice în care trăirea își fixează adevărul. Dar „trăirea nu este decît un aspect abstract al *vieții efectiv reale*", fenomenologia nu putea reuși să surprindă în el „conținutul material al acestei vieți sensibile". Pentru păstrarea și depășirea rezultatelor idealismului transcendental, trebuie să-l prelungim cu materialismul dialectic, care îl salvează de la ultima tentație: recăderea în „scepticismul total" pe care Thao îl vede transpărînd în ultimele scrieri ale lui Husserl și care i se pare inevitabil dacă nu îi redăm subiectivității „predicatele sale de realitate".

Nu putem discuta aici remarcabilul text al lui Thao. El stabilește cu claritate în orice caz ireductibilitatea celor două teze, deoarece, numai cu prețul unei identificări a subiectivității originare ca *materie*, marxismul își poate propune păstrarea fenomenologiei depășind-o. Găsim la Lukács (*Existentialisme ou marxisme*, Nagel, 1948) o critică marxistă destul de diferită prin faptul că atacă fenomenologia nu reluîndu-și gîndirea lăuntrică, ci studiind-o explicit ca „comportament". Ea completează întrucîtva critica precedentă, deoarece se străduiește să demonstreze că fenomenologia, departe de a fi degradată de semnificația sa istorică, își găsește aici adevărul. Vom nota de altfel că Lukács se ocupă mai cu seamă de a doua perioadă a lui Husserl.

Husserl a luptat, în paralel cu Lenin, împotriva psihologismului lui Mach și a tuturor formelor de relativism sceptic care s-au exprimat în gîndirea occidentală începînd cu sfîrșitul secolului al XIX-lea; această poziție fenomenologică se explică, după Lukács, prin necesitatea de lichidare a idealis-

mului obiectiv, a cărui rezistență la progresul științific fusese în cele din urmă înfrîntă, îndeosebi în ceea ce privește noțiunea de evoluție; pe de altă parte, idealismul subiectiv ducea atunci în mod vizibil, pentru un gînditor onest ca Husserl, la concluzii periculos de obscurantiste, dar de altfel materialismul rămîne în ochii săi inacceptabil, în mod subiectiv pentru că se situează în linia carteziană, iar în mod obiectiv datorită ideologiei clasei sale; de aici tentativa ce caracterizează comportamentul fenomenologic de „a înveșmînta categoriile idealismului subiectiv cu o pseudo-obiectivitate. [...] Iluzia (lui Husserl) constă tocmai în a crede că este de-ajuns să întoarcem spatele metodelor pur psihologice pentru a ieși din domeniul conștiinței“ (*op. cit.*, pp. 260–262), În paralel, dacă Husserl luptă împotriva lui Mach și a formaliștilor, o face pentru introducerea conceptului de „intuiție“ de la care ne așteptăm să reziste relativismului și pentru reafirmarea validității filozofiei împotriva inevitabilei decăderi în care a adus-o pragmatismul. Or, aceste teme sînt „tot atîtea simptome ale crizei filozofiei“. Care este această criză? Ea este strîns legată de prima criză importantă a imperialismului capitalist, care a izbucnit în 1914. Mai înainte, filozofia fusese scoasă din circuit și înlocuită în examinarea problemelor cunoașterii de către științele specializate: este vorba tocmai de stadiul pozitivismului, pragmatismului, formalismului, caracterizat de încrederea intelectualilor într-un sistem social aparent etern. Dar cînd garanțiile acordate de acest sistem cu ocazia nașterii sale politice (libertățile cetățeanului, respectul față de persoana umană) încep să fie amenințate de consecințele însele ale sistemului, putem constata apariția simptomelor crizei gîndirii filozofice: iată contextul istoric al fenomenologiei considerate drept comportament. A-istorismul său, intuiționismul, intenția de radicalitate, fenomenismul, tot atîția factori ideologici destinați disimulării sensului veritabil al crizei, evitării concluziilor ineluctabile. „A treia cale“, nici idealistă, nici materialistă (nici „obiectivistă“, nici „psihologistă“ spunea Husserl), este reflectarea acestei situații echivoce. „Filozofia ambiguității“ traduce în felul său o ambiguitate a filozofiei în această etapă

a istoriei burgheze, și de aceea intelectualii îi acordă un sens de adevăr, în măsura în care ei trăiesc această ambiguitate și în măsura în care această filozofie, ascunzîndu-și adevărata semnificație, își îndeplinește funcția ideologică.

b) *Sensul istoriei.* — Este, prin urmare, clar că nu putem încerca în mod serios nici o conciliere între aceste două filozofii și trebuie să subliniem că într-adevăr marxiștii n-au vrut niciodată așa ceva. Dar, dacă au trebuit s-o refuze este tocmai pentru că le-a fost oferită. Nu ne revine nouă sarcina să refacem istoricul discuției; incontestabil, experiența politică și socială a Rezistenței și a Eliberării sînt motivațiile sale esențiale; ar trebui făcută analiza situației intelectualității din această perioadă. Fapt este că fenomenologia a fost adusă în situația de a-și confrunta tezele cu cele ale marxismului; de altfel, ajungea aici în mod spontan, după descentrarea problematicii sale pornind de la eul transcendental în direcția *Lebenswelt*-ului.

Fenomenologia a învestit marxismul în mod esențial cu două teze: sensul istoriei și conștiința de clasă — care, la drept vorbind, reprezintă una singură, deoarece, pentru marxism, sensul istoriei nu poate fi descifrat decît prin etapele luptei de clasă; aceste etape sînt dialectic legate de conștiința pe care o capătă clasele despre ele însele în procesul istoric total. Clasa este definită în ultimă analiză de situarea în raporturile obiective de producție (infrastructură), dar fluctuațiile sale de volum și de combativitate ce reflectă modificări neîncetate ale acestei infrastructuri sînt încă legate dialectic de factori suprastructurali (politici, religioși, juridici, ideologici propriu-ziși). Pentru ca dialectica luptei de clasă, motivul istoriei, să fie posibilă, este necesar ca suprastructurile să intre în contradicție cu infrastructura sau producția vieții materiale și, în consecință, ca aceste suprastructuri să se bucure, așa cum spune Thao[1], de o „autonomie“ în raport cu această producție,

[1] Tran-Duc-Thao, „Marxisme et phénoménologie“, *Revue internationale*, 2, pp. 176–178. Acest articol, anterior cu mult celei de-a doua părți a cărții deja citate, bate în retragere din punct de vedere marxist în raport cu tezele cărții.

și să nu meargă automat pe urmele evoluției sale. „Autonomia suprastructurilor este în aceeași măsură esențială înțelegerii istoriei ca mișcarea forțelor de producție“ (*art. cit.*, p. 169). Ajungem, prin urmare, la teza, reluată de Merleau-Ponty[1], conform căreia ideologia (în sensul general al cuvîntului) nu înseamnă iluzie, aparență, eroare, ci dimpotrivă realitate, așa cum este infrastructura însăși. „Primatul economicului, scrie Thao, nu suprimă adevărul suprastructurilor, ci îl trimite la adevărata sa origine, în existența trăită. Construcțiile ideologice se referă la modul de producție, nu pentru că îl reflectă — ceea ce este o absurditate —, ci pur și simplu pentru că își extrag tot sensul dintr-o experiență corespunzătoare, în care valorile « spirituale » nu sînt reprezentate, ci trăite și simțite“ (*art. cit.*). Thao atribuie fenomenologiei meritul de a fi „legitimat valoarea tuturor semnificațiilor existenței umane“, adică într-un cuvînt de a fi ajutat filozofia să elibereze autonomia suprastructurilor. „Propunîndu-și să înțeleagă, într-un spirit de supunere absolută față de *dat*, valoarea obiectelor « ideale », fenomenologia a știut să le raporteze la rădăcina lor temporală, fără să le deprecieze din această cauză“ (*ibid.*, p. 173); iar Thao arată că legătura cu economicul ne permite tocmai să întemeiem sensul și adevărul „ideologiilor“ — de exemplu ale fenomenologiei —, adică într-un cuvînt să înțelegem cu adevărat istoria, să înțelegem cum și mai ales de ce efortul burgheziei din secolul al XVI-lea, de exemplu, pentru a se elibera de puterea papală, a căpătat forma ideologică a Reformei: a afirma că această formă nu este decît o reflectare *iluzorie* (ideologică) a unor interese materiale înseamnă a refuza înțelegerea istoriei. Thao propune explicarea mișcării Reformei ca traducerea „raționalizată“ a *experienței realmente trăite* a noilor condiții de viață impuse de însăși dezvoltarea burgheziei, condiții caracterizate mai ales de siguranța care nu mai obliga, așa cum făcea nesiguranța

---

Găsim aici în mod explicit o intenție de *revizuire* a marxismului. Vezi răspunsurile lui P. Naville din *Les conditions de la liberté*, Sagittaire.

[1] „Marxisme et philosophie“, în *Sens et non-sens*, pp. 267 ș. urm.

secolelor precedente, la închiderea spiritualității în mînăstire și permitea în schimb slăvirea lui *Dumnezeu în lume*. Prin urmare, este cazul să adăugăm la analizele marxiste analize fenomenologice avînd ca obiect conștiința și permițînd tocmai interpretarea raportului dialectic dintre această conștiință considerată ca sursă a suprastructurilor și infrastructura economică în care este angajată în ultimă analiză (dar numai în ultimă analiză). Astfel se legitimează simultan posibilitatea unei dezvoltări dialectice a istoriei al cărei sens este în același timp obiectiv și subiectiv, adică necesar și contingent: oamenii nu sînt puși în legătură directă cu economicul; ei sînt puși în legătură directă cu existențialul, sau mai degrabă economicul face parte *deja* din existențial, iar libertatea lor de distribuire este resimțită de ei ca fiind reală. Problema revoluționară, după Thao, nu este, așadar, numai organizarea și întemeierea unei noi economii, ea rezidă în realizarea de către om a sensului însuși al devenirii sale. În acest sens, după el, teoria lui Marx nu este o dogmă, ci o călăuză pentru acțiune.

Merleau-Ponty abordează aceeași problemă, dar din aspectul concret politic.[1] A refuza istoriei un sens înseamnă și a refuza politicii adevărul și responsabilitatea, înseamnă a da de înțeles că Rezistentul nu are mai multă dreptate să omoare decît Colaboraționistul, înseamnă a susține că „scopul scuză mijloacele" conform unei formule care și-a avut succesul său, pentru că atunci drumul spre scop, stabilit arbitrar de un proiect subiectiv și incontrolabil, poate trece prin orice cale, iar fericirea și libertatea oamenilor prin nazism și Auschwitz. Istoria demonstrează că nu este așa. Nu trebuie să spunem doar că violența este inevitabilă deoarece viitorul este deschis și „de realizat", trebuie să mai spunem că o anumită violență este mai *justificată* decît alta; nu trebuie doar să consimțim că omul politic nu poate să nu fie un Machiavelli, ci să ară-

[1] Cf. mai ales *Humanisme et terreur*, Gallimard, 1946; și două fragmente din *Fenomenologia percepției*, notă asupra materialismului istoric, pp. 195–202, libertate și istorie, pp. 505–513.

tăm și că istoria își are șiretlicurile sale și eventual îi machiavellizează pe acei Machiavelli. Dacă istoria demonstrează, dacă istoria folosește șiretlicuri, înseamnă că năzuiește spre un anume obiectiv și are sens. Nu istoria însăși, care nu este decît o abstracție; dar există „o semnificație medie și statistică“ a proiectelor oamenilor angajați într-o situație, care nu se definește pînă la urmă decît prin aceste proiecte și rezultanta lor. Acest sens al unei situații este sensul pe care oamenii și-l dau lor și celorlalți, într-un segment de durată pe care-l numim prezent; sensul unei situații istorice este o problemă de coexistență sau *Mitsein*; există o istorie pentru că oamenii sînt împreună, nu ca niște subiectivități moleculare și închise care s-ar aduna, ci, dimpotrivă, ca niște ființe proiectate spre celălalt ca și spre instrumentul propriului adevăr. Prin urmare, există un sens al istoriei pe care oamenii *în viață* îl dau istoriei lor. Astfel se explică faptul că se pot grefa pe o bază obiectivă identică acte de conștiință variabile, ceea ce Sartre numea posibilitatea unei *dezlipiri*: „niciodată o poziție obiectivă din circuitul producției nu ajunge să provoace dobîndirea conștiinței de clasă“ (*Fenomenologia percepției*, p. 505). Nu trecem automat de la infrastructură la suprastructură, și există întotdeauna echivoc între una și alta.

Dar atunci, dacă este adevărat că oamenii dau istoriei lor sens, de unde dețin acest sens? Îl atribuie printr-o alegere transcendentă? Și cînd imputăm *Sinngebung*-ul oamenilor înșiși, libertăților lor, oare nu punem din nou istoria „cu capul în jos“, nu ne întoarcem la idealism? Există oare vreo posibilitate ideologică de a ieși din dilema dintre „gîndirea obiectivă“ și idealism? *Economismul* nu poate explica istoria, nu poate explica cum o situație economică se „traduce“ prin rasism, sau prin scepticism, sau prin social-democrație, nici nu poate explica faptul că aceleiași poziții din circuit pe care o descrie îi pot fi corelate niște poziții politice diferite, nici că există „trădători“, nici măcar că este necesară o agitație politică; iar în acest sens istoria este contingentă; dar *idealismul*, care o afirmă, nu poate nici el să explice istoria, nu poate

explica faptul că „secolul luminilor“ este al XVIII-lea, nici că grecii n-au întemeiat știința experimentală, nici că fascismul este o amenințare a timpului nostru. Este deci necesar, dacă vrem să înțelegem istoria (și nu există sarcină mai adevărată pentru filozof), să ieșim din acest dublu impas al unei libertăți și necesități în aceeași măsură totale. „Gloria rezistenților, ca și josnicia colaboratorilor, presupune totodată contingența istoriei fără de care nu există vinovați în politică, și raționalitatea istoriei fără de care nu există decît nebuni“ (*Umanism și teroare*, p. 44). „Noi îi dăm sensul istoriei, dar nu fără ca ea să ni-l propună“ (*Fenomenologia percepției*, p. 513). Aceasta nu înseamnă că istoria are *un* sens, unic, necesar și astfel fatal, ale cărui jucării precum și fraieri ar fi oamenii, așa cum sînt pînă la urmă în filozofia hegeliană a istoriei, ci că *are* sens; această semnificație colectivă este rezultanta semnificațiilor proiectate de subiectivități istorice în cadrul coexistenței lor, și faptul că acestor subiectivități le revine sarcina de a percepe într-un act de apropiere, care pune capăt alienării sau obiectivării acestui sens, precum și istoriei, constituie *în sine* o modificare a acestui sens și anunță o transformare a istoriei. Nu există un *obiectiv* de o parte, iar de altă parte un *subiectiv* care să-i fie eterogen și care să caute, în cel mai bun caz, să i se adapteze: astfel nu există niciodată o înțelegere totală a istoriei, căci și atunci cînd înțelegerea este cît mai „adecvată“ cu putință, ea angajează deja istoria pe o nouă cale și îi deschide un viitor. Nu putem percepe istoria nici prin obiectivism, nici prin idealism, nici, cu atît mai puțin, printr-o unire problematică a celor două, ci printr-o aprofundare a unuia și a celuilalt, care ne duce la existența însăși a subiectelor istorice în „lumea“ lor, plecînd de la care obiectivismul și idealismul apar ca două posibilități, respectiv inadecvate, pentru înțelegerea subiectelor în istorie. Această comprehensiune existențială nu este ea însăși adecvată, deoarece există întotdeauna un viitor pentru oameni, și deoarece oamenii își creează viitorul creîndu-se pe ei înșiși. Istoria, întrucît nu este nicicînd încheiată, adică umană, nu este un

obiect care poate fi determinat cu precizie; dar, întrucît este și umană, istoria nu este fără sens. Astfel se justifică într-un mod nou teza husserliană a unei filozofii care n-a renunțat niciodată la problema unui „început radical".[1]

[1] Constatăm aceasta și în *Les aventures de la dialectique* (Gallimard, 1955): „Astăzi, ca în urmă cu o sută de ani, și ca în urmă cu treizeci și opt de ani, este adevărat că nimeni nu e supus și nu e liber singur, că libertățile se contrazic și se cheamă unele pe altele, că istoria este istoria disputei lor, că el se înscrie și că este vizibil în instituții, civilizații, în urma măreţelor acțiuni istorice, că există posibilitatea de a le înțelege, de a le situa, dacă nu într-un sistem conform unei ierarhii exacte și definitive și din perspectiva unei societăți *adevărate*, omogene, trecute, măcar ca episoade diferite ale unei singure vieți în care fiecare este o experiență și poate trece în ceilalți..." (p. 276). Dar de această dată marxismul este atacat în teza sa fundamentală, care este posibilitatea însăși a socialismului, societatea fără clase, suprimarea proletariatului ca clasă de către proletariatul la putere, și sfîrșitul statului: „Iată deci întrebarea: revoluția este un caz-limită al guvernării sau sfîrșitul guvernării?" La care Merleau-Ponty răspunde: „Ea este concepută în al doilea sens și este practicată în primul.[...] Revoluțiile sînt adevărate ca mișcări și false ca regimuri" (pp. 290 și 279). Nu trebuie să pornim la descrierea critică a cărții: să notăm numai că exprimă incompatibilitatea absolută între tezele fenomenologice și concepția marxistă despre istorie. În special respingerea de către Merleau-Ponty a posibilității efective de înfăptuire a socialismului nu poate surprinde dacă am ținut cont că, refuzîndu-și orice referire la *obiectivitatea* relațiilor de producție și a modificărilor lor, trebuia ca fenomenologii să trateze încetul cu încetul istoria și lupta de clasă doar ca devenirea și contradicția numai între *conștiințe*.

Concluzie

I. — Pentru fenomenologie, discuția despre sensul istoric al fenomenologiei se poate continua la nesfîrșit, deoarece acest sens nu poate fi determinat cu precizie o dată pentru totdeauna. Fenomenologia, instituind o istorie ambiguă, își impune propria-i ambiguitate în istorie. Marxismul arată că, dimpotrivă, pretinsa ambiguitate a istoriei traduce de fapt ambiguitatea fenomenologiei. Incapabilă să se ralieze materialismului proletariatului revoluționar, ca și idealismul imperialismului barbarizant, ea vrea să deschidă o *a treia cale* și respectă obiectiv regulile jocului burgheziilor sale, chiar dacă, subiectiv, onestitatea unora dintre gînditorii săi nu poate fi pusă la îndoială. Nu din întîmplare extrema sa dreaptă duce la fascism, iar „stînga" sa se contrazice în mod derizoriu.[1] Filozofia istoriei construită în grabă de Husserl în *Krisis* n-ar putea fi păstrată.

II. — Dar ea poate fi de folos la revelarea unui adevăr al fenomenologiei. Căci este sigur că această ambiguitate a tezelor fenomenologice traduce la rîndul ei intenția de a

[1] Vezi referitor la Heidegger, Thévenaz (1951), *De Husserl à Merleau-Ponty*, Neuchâtel, 1966; J. -M. Palmier, *Les écrits politiques de Heidegger*, L'Herne, 1968. Și articolele lui Sartre, „Matérialisme et révolution" (scris în 1946) în *Situations*, III; „Les communistes et la paix", *Temps modernes*, iulie–octombrie, 1952. Totodată, vom citi cu folos consternantul răspuns către Lefort, precum și articolul acestuia, *T.M.*, aprilie 1953; răspunsul lui Chaulieu către Sartre în *Socialisme ou barbarie*, nr. 12, august–septembrie 1953; și răspunsul lui Lefort, *T.M.*, iulie 1954.

depăși alternativa obiectivism-subiectivism; această intenție s-a „realizat“ succesiv la Husserl în noțiunile de *esență, ego transcendental* și *Leben*. Aceste concepte au ceva în comun: sînt „neutre“, servesc la delimitarea „solului“ din care se hrănește sensul vieții. Prin intermediul științelor umaniste, le-am văzut specificîndu-se succesiv în corp, *Mitsein*, istoricitate. Cu aceste concepte nu era vorba să clădim un *sistem*, ci să restituim, cu eforturi suplimentare, infrastructurile oricărei gîndiri, incluzînd gîndirea sistematică. Or, problema este de a ști dacă infrastructurile, „lucrurile însele“, sînt decelabile *originar*, independent de orice sedimentare istorică. Nu înțelegem prin originaritate un ipotetic „în-sine“ exclus din ținta intențională: fenomenologia pleacă de la fenomen. Dar „fenomenalitatea fenomenului nu este niciodată ea însăși o dată fenomenală“, scrie pe bună dreptate E. Fink[1].

Oare nu există, în definitiv, o decizie fenomenologică de a ne plasa într-un observator în care „apariția existentului nu este un lucru ce apare singur“ (*ibid.*)? Și de această decizie de a identifica ființa și fenomenul, fenomenologia se dovedește incapabilă să dea seamă din punct de vedere fenomenologic. Prin urmare, ar trebui „să întemeiem dreptul de a face fenomenologie“[2]. Dar întemeierea acestui drept înseamnă întoarcerea la *gîndirea speculativă* tradițională, la sistematizarea filozofică. A justifica analiza intențională înseamnă a ieși din ea și a recurge la sistem. Fink merge mai departe decît Wahl: el arată că volens-nolens acest recurs există implicit în gîndirea lui Husserl: interpretarea „lucrului însuși“ ca fenomen, postulat al unei reînceperi radicale, teză a posterității conceptului, credință în „metodă“, nehotărîre a ceea ce este „constituire“, caracteristică vagă a conceptului de *Leben*, înainte de toate procedeu analitic el însuși și, mai exact, afirmarea priorității „modurilor originare“, toate acestea ascund elementele speculative moștenite de la filozofia modernă, și

[1] „L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative“, în *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Desclée, 1952, p. 71.

[2] Wahl, „Conclusions“, *ibid.*

mai ales de la revoluția carteziană a *cogito*-ului. *Krisis*, care situa fenomenologia explicit în această moștenire, constituia deci o consimțire, și nu ne va fi de mirare dacă o va rupe cu analiza intențională și va inaugura un *sistem speculativ* al istoriei (de altfel foarte mediocru).

III. — L-am pus deja pe Hegel să răspundă, după cum ne amintim, pretenției de originaritate a lui Husserl: critica lui Fink sugerează deja acest răspuns. Iar critica marxistă îl completează. Aici este în cauză, cum a observat foarte bine Thao, problema *materiei*. *Leben*-ul ca sol al sensului vieții nu este lipsit de ambiguitatea sa și de riscul subiectivist decît dacă este identificat cu materia. Dar această hotărîre n-a putut fi luată de fenomenologie, deoarece înseamnă abandonarea analizei intenționale (a *ego cogito*-ului) și trecerea la filozofia speculativă. În realitate, analiza intențională și „evidența" *cogito*-ului nu sînt mai puțin elemente de filozofie speculativă. Împotriva acestei metode intuitive și a postulatului său, logica dialectică își afirmă adecvarea la real, afirmîndu-se ca emanație a realului. Fenomenologia a presimțit acest adevăr cînd a definit adevărul ca mișcare, geneză, reluare; dar și în acest caz el a rămas în echivoc nu pentru că această mișcare este ea însăși echivocă așa cum pretinde, ci pentru că a refuzat să-i restituie realitatea materială. Menținînd sursa sensului în starea intermediară dintre obiectiv și subiectiv, el nu a văzut că obiectivul (și nu existențialul) conține deja subiectivul ca negație și ca depășire, și că materia este ea însăși sens. Departe de a le depăși, fenomenologia este deci cu mult în urmă în raport cu filozofiile hegeliană și marxistă. Acest regres se explică istoric.

IV. — Am subliniat la început că noțiunea de antepredicativ, de pre-reflexiv putea fi aprofundată atît împotriva științei cît și pentru a o întemeia mai bine: aici se departajează cele două tendințe ale fenomenologiei. Această dualitate este manifestă în special în abordarea științelor umaniste. Or, este clar că rodnicia fenomenologiei nu este de partea celor care,

împotriva cercetării științifice a omului, își asumă răspunderea argumentelor anoste și derizorii ale teologiei și ale filozofiei spiritualiste. Bogăția fenomenologiei, „partea sa pozitivă", rezidă în efortul de a surprinde omul însuși ocolind schemele obiectiviste cu care știința antropologică nu poate să nu-l acopere, și e evident că pe această bază trebuie să dialogăm cu fenomenologia. Reluarea comprehensivă a datelor neuro- și psihopatologice, etnologice și sociologice, lingvistice (despre care n-am putut vorbi aici), istorice etc., în măsura în care nu este vorba nici de un obscurantism grosolan, nici de un eclectism fără soliditate teoretică, corespunde îndeajuns cerințelor unei filozofii concrete: iar dacă Merleau-Ponty își asumă răspunderea[1] celebrei formule a lui Marx: „Filozofia nu se poate suprima decît realizînd-o", aceasta se întîmplă deoarece i se pare că fenomenologia semnifică tocmai o filozofie *făcută real*, o filozofie suprimată ca existență separată[2].

---

[1] „Marxisme et philosophie", în *Sens et non-sens*, pp. 267 ș. urm.

[2] Știm că Marx subordona această suprimare a filozofiei suprimării gînditorului fragmentar, iar pe aceasta, în cele din urmă, constituirii societății fără clase.

Bibliografie

I

HUSSERL, — Bibliografii generale în *Rev. Inter. de Philo.*, janvier, 1939; în THÉVENAZ, vezi mai jos; în *La philosophie comme science rigoureuse*, P.U.F., 1955; în LAUER, vezi mai jos; şi în special în FORNI, *Fenomenologia*, Milan, 1973.

— Husserliana: t. 1. *Cartesianische Meditationen...*; 2. *Die Idee der Phaenomenologie...*; 3. *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie...*, I; 4. *Ideen...*, II (zur Konstitution); 5. *Ideen...*, III (Wissenschaften); 6. *Die Krisis...*; 7. *Erste Philosophie* (1923–24), II (Reduktion); 9. *Phaenomenologische Psychologie* (1925); 10. *Zur Phaenomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893–1917); 11. *Analysen zur passiven Synthesis* (1918–26); 12. *Philosophie der Arithmetik* (1890–1901); 13, 14, 15. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, 1, (1905–20), 2 (1921–28), 3 (1929–35); 16. *Ding und Raum* (1907); 17. *Formale und transzendentale Logik*; 18. *Logische Untersuchungen*, 1; 21. *Studien zur Arithmetik und Geometrie* (1886–1901); 22. *Aufsätze und Rezensionen* (1890–1910); 23. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung* (1898–1925); 25. *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911).

— Traduceri în română: *Meditaţii carteziene*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, traducere de Aurelian Crăiuţu; *Filozofia ca ştiinţă riguroasă*, Editura Paideia, Bucureşti, 1994, traducere de Al. Boboc.

II

BACHELARD, *La logique de Husserl*, P.U.F., 1957.

BERGER, *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Aubier, 1941.

DERRIDA, *La voix et le phénomène*, P.U.F., 1967.
— Introduction à *L'origine de la géométrie*, P.U.F., 1962.
— *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl (1953–54)*, P.U.F., 1990.
DESANTI, *Phénoménologie et praxis*, Editions sociales, 1963.
DIVERS, *Problèmes actuels de la phénoménologie* (Colloque, 1951), Desclée de Brouwer, 1952.
— *Phénoménologie. Existence*, Colin, 1953.
— Husserl, *Etudes philosophiques* 1, 1954.
— *Husserl et la pensée moderne* (Colloque, 1956), Nijhoff, 1959.
— *Husserl* (Colloque, 1957), Minuit, 1959.
— *Edmund Husserl*, Nijhoff, 1959.
— Edmund Husserl, *Rev. phil.* 4, 1959.
— Merleau-Ponty, *Temps modernes, 184–185*, 1961.
— *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt*, Mexico City, 1963.
— *La phénoménologie et les sciences de la nature*, Beauchesne, 1964.
— Husserl, *Revue internat. de Philosophie*, 1965.
— Husserl, *Aut, aut*, 1968.
— *Phenomenology and the Social Sciences*, Northwestern U.P., 1973.
— *Husserl*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973.
— *Phénoménologie et herméneutique*, C.N.R.S., 1977.
— *Husserl, Scheler, Heidegger*, K. Alber, Fribourg et Munich, 1978.
— *Phénoménologie et métaphysique*, P.U.F., 1984.
DUFRENNE, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, P.U.F., 1953.
FINK, *De la phénoménologie*, Minuit, 1974.
FORNI, *Il soggetto e la storia*, Bologne, 1972.
FRANK, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Minuit, 1981.
GOLDSTEIN, *La structure de l'organisme*, Gallimard, 1951.
HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Gallimard, 1951.
— *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, 1953.
— *L'être et le temps* I, Gallimard, 1964.
KELKEL et SCHÉRER, *Husserl*, P.U.F., 1964.
LAUER, *Phénoménologie de Husserl*, P.U.F., 1955.
LEFORT, *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Gallimard, 1978.

LÉVINAS, *Théorie de l'intuition dans la phéno. de Husserl*, Alcan, 1930.
— *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1949.
LUKÁCS, *Existentialisme ou marxisme*, Nagel, 1948.
MARION, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, P.U.F., 1989.
MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, P.U.F., 1942.
— *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.
— *Humanisme et terreur*, Gallimard, 1947.
— *Sens et non-sens*, Nagel, 1948.
— *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, 1955.
— *Signes*, Gallimard, 1960.
— *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964.
Merleau-Ponty à la Sorbonne, P.U.F., 1964.
POS, Phénoménologie et linguistique, *Rev. inter. de Philo.*, 1939.
RICŒUR, Husserl et le sens de l'histoire, *R.M.M.*, 1949.
— Analyses et problèmes dans *Ideen II* de Husserl, *R.M.M.*, 1951–52.
— Sur la phénoménologie, *Esprit*, déc. 1953.
— Explication et commentaire des *Ideen I, Cahiers de philosophie*, Groupe d'Etudes de Philosophie de la Sorbonne.
SARTRE, *La transcendance de l'Ego*, Vrin, 1965.
— *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, 1939.
— *L'imaginaire*, Gallimard, 1940.
— *L'être et le néant*, Gallimard, 1943.
SCHÉRER, *La phénoménologie des « Recherches logiques » de Husserl*, P.U.F., 1968.
STRASSER, *Phénom. et sciences de l'homme*, Louvain, 1967.
THÉVENAZ, *De Husserl à Merleau-Ponty*, Neuchâtel, 1966.
TRAN-DUC-THAO, Marxisme et phéno., *Rev. internat. 2*, 1946.
— *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Minh-Tan, 1951.
WAELHENS, *Phénoménologie et vérité*, P.U.F., 1953.
WAHL, Notes sur la première partie de *Erfahrung und Urteil, Rev. Méta. Morale*, 1952.
— Notes sur quelques aspects empiristes de la pensée de Husserl, *Rev. Méta. Morale*, 1952.
— *Husserl*, cours, C.D.U., 1956–1962.

Cuprins

Introducere 5

Partea întîi 9
HUSSERL 11
Eidetica 11
Transcendentalul 17
„Lumea vieții“ 31
Notă asupra lui Husserl și Hegel 39

Partea a doua 43
FENOMENOLOGIA ȘI ȘTIINȚELE UMANISTE 45
Problema raportului 45
Fenomenologie și psihologie 50
Fenomenologie și sociologie 69
Fenomenologie și istorie 86

Concluzie 109

Bibliografie 113

Filozof al postmodernismului, Jean-François Lyotard propune o condensată introducere în fenomenologie. Prezentării ideilor filozofice ale lui Husserl i se adaugă iradierile fenomenologiei către științele umaniste: psihologie, sociologie, istorie. Spirit polemic, Lyotard dă o interpretare vie și incitantă problemelor pe care le-a ridicat fenomenologia de la începutul secolului și pînă în prezent.

Foto copertă : LIVIU ANZULATO

ISBN 973-28-0720-2